

فہرست

- 1- لیکن مجھے اعماق سیاست سے ہے پرہیز (جولائی- 1994)
- 2- سیاست، تہذیب اور موت داری سرپر واز (جنوری- 1995)
- 3- وحدت الوجود- قسط ۱ (جنوری- 1996)
- 4- وحدت الوجود- قسط ۲ (جولائی- 1996)
- 5- وحدت الوجود- قسط ۳ (جولائی- 1997)
- 6- آزادی افکار (جولائی- 1999)
- 7- رومی: مرشد اقبال (جولائی- 2000)
- 8- طلوع اسلام- ایک نثری بیانیہ (جولائی- 2004)
- 9- تفہیمِ بالِ جبریل- ابتدائی تین غزلوں کی شرح کا ایک جائزہ (جنوری- 2003)
- 10- اقبال- تصورِ زمان و مکاں پر ایک گفتگو (جنوری- 2006)
- 11- اقبال، تحسینِ غالب اور اردو شعریات (جنوری- 2008)
- 12- مابعد جدیدیت (جولائی- 2008)
- 13- مکالماتِ معنوی در ابیاتِ مثنوی (جنوری- 2010)
- 14- شرح کلامِ اقبال- نظم 'مرزا غالب' (جولائی- 2010)
- 15- شرحِ بالِ جبریل: ایک سلسلہ گفتگو (جولائی- 2011)

فرہنگ و حواشی

1۔ جولائی۔ 1985

2۔ جولائی۔ 1999

3۔ جنوری۔ 2000

4۔ جنوری۔ 2003

5۔ جولائی۔ 2003

6۔ جنوری۔ 2004

7۔ جولائی۔ 2005

8۔ جنوری۔ 2006

9۔ جولائی۔ 2006

10۔ جنوری۔ 2007

11۔ جولائی۔ 2007

12۔ جولائی۔ 2011

استفسارات

1۔ جولائی۔ 2000

2۔ جنوری۔ 2001

3۔ جولائی۔ 2003

4۔ جنوری۔ 2005

5۔ جنوری۔ 2006

6۔ جولائی۔ 2008

7۔ جنوری۔ 2009

8۔ جولائی۔ 2009

تبصرے

1۔ رسالہ اُبد الیہ و رسالہ اُنسیہ (جنوری۔ 1986)

2۔ عقل اور وجدان (جولائی۔ 1986)

3۔ اقبال اور تصوف (جنوری۔ 1993)

4۔ فاعلات۔ اردو کے لیے عروض کا نیا نظام (جولائی۔ 1994)

حولانی + عمر ۱۹۹۶

لیکن مجھے اعماق سیاست سے ہے پرہیز

احمد جاوید

All rights reserved.

اقبال آرکائیو و سائبر لائبریری
©2002-2006

چمپلے چالیس برس سے ہمارا اجتماعی شعور چیزوں کو محض ایک سیاسی تاثر میں دیکھنے کا عادی ہو چکا ہے جسے ہم نے ان قوموں سے اخذ کیا ہے جو ہماری نظر میں ترقی یافتہ ہیں۔ جن اقوام سے یہ بیماری ہمیں لگی تھی، وہ کب کی شفا یاب ہو چکی ہیں۔ مےء کے بعد سے یورپ اور امریکا میں اس Politicism کا خاتمہ ہو چکا ہے جو ایک ادھوری، تنگ اور احمقہ حالت میں اب تک ہم پر مسلط ہے۔ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح سیاست میں بھی ہم ارادہ و شعور کی نصب العینیت کلیت اور عملی معاملات کو کسی بڑے وژن اور مقصد سے ہم آہنگ رکھنے کی صلاحیت سے بڑی حد تک محروم ہو چکے ہیں۔ جس عالمی صورت حال کا ہم ایک حصہ ہیں یا بننے والے ہیں، اس کے ادراک کے لیے محض اخبار پڑھ لینا اور بی۔ بی۔ سی سن لینا کافی نہیں۔ اس طرح کچھ واقعات کی اطلاع تو مل جاتی ہے لیکن ان کے پیچھے ہر آن متغیر محرکات کی جو تیز رو چل رہی ہے، وہ گرفت میں نہیں آتی۔ بلکہ ابھی نہیں سکتی کیونکہ اس کا سوتا جس لائبرنجی۔ لائسانی، انتشار سے پھوٹا ہے، اسے سمجھنے یا سمجھ سکے کا انسانیت کو کوئی تجربہ نہیں۔

اقبال نے کہا تھا: ”جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی“، اس زمانے میں کہ جب سیاست، تغیرات میں کسی اہل نظریے کی بنیاد پر ایک تنظیم پیدا کر کے انسان کی اس انتظامی صلاحیت کے تابع رکھنے سے عبارت تھی جو دنیاوی زندگی میں تحفظ، آزادی اور راحت و آسائش کے ممکنہ اسباب فراہم کرنے کی ذمہ دار ہے، اس مصرعے کا مطلب یہ تھا کہ سیاست کے سر پر سے دین کا آسمان ہٹ جائے تو بے سمت تغیر کا کوئی رخ متعین کرنے کے بجائے آدمی خود اس کا سب سے بڑا مظہر بن جاتا ہے۔ چنگیزی کیا ہے؟ جس طرح فطرت اپنی بے مہار، انا، کا اظہار بے ہدف تغیرات کی صورت میں کرتی ہے، انسانی انا، بھی ہر قید سے نکل جائے تو سرکش باڑھ بن جاتی ہے جس کے آگے کوئی چیز اپنے اس ساکن تعین کے ساتھ برقرار نہیں رہ سکتی جو کائنات کے لایعنی بکھراؤ میں اس کی تواتر وجودی معنویت کی اساس ہے۔ دین اسی ساکن تعین کی ربانی اصل ہے جس سے لا تعلق ہو کر ہمارے ائمہ سیاست، تعلیم، دفاع، ترقی، جمہوریت— تو میں کو اس کا متبادل بنانے کی کوشش کر رہے ہیں۔

اپنے ایک مضمون ”فلسفہ سخت کوشی“ میں اقبال لکھتے ہیں: ”میرے نزدیک بقا‘ انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاع گراما مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے۔“ (۱) حصول بقا کے لیے دو باتیں لازمی ہیں۔ مراتب ہستی کے حقیقی و غوف کے ساتھ اپنے سے بلند درجات کے سامنے انفعال و مغلوبیت اختیار کرنا اور نیچے کی سطحوں پر غالب آنا۔ انسان کی تمام سرگرمیوں کی طرح سیاست کو بھی اسی محور پر گھومنا چاہیے ورنہ اس کا اور اس کے تمام اداروں کا کوئی جواز نہیں۔ ایک دینی معاشرے میں اس کی ہر جہت اسی غیر متغیر اصول پر استوار ہونی چاہیے کہ ’دنیا ہماری ہے اور ہم خدا کے‘ جب کبھی ایسا وقت آیا کہ یہ ’دنیا ہماری ہے‘ پر تو ڈنی رہی مگر ہم خدا کے ہیں‘ سے منکر ہو گئی تو چنگیزی بن گئی۔ یہاں اقبال کے ذوق کی رعایت سے یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ چلو چنگیزی میں بھی کائنات پر انسان کے غلبے کا ایک پہلو تو پایا جاتا تھا‘ ہم تو چنگیزی کے قابل بھی نہیں رہے۔ اپنا تو یہ حال ہے کہ ’خدا ہمارا ہے اور ہم دنیا کے۔“

آہوے زندگی درباخت
چوں خراں پاکہ وجو درساخت (۲)

آج کل اکیسویں صدی کا ڈھنڈورا پٹ رہا ہے، ایک شور مچا ہوا ہے، اس کی حقیقت کیا ہے، اگلی صدی یقیناً ترقی و خوشحالی کی صدی ہوگی۔ اور اگر ہم نے ذمہ داری کا مظاہرہ کیا یعنی کسی نیلی یا پبلی پارٹی کو اقتدار دے دیا تو زیادہ سے زیادہ اس کے عشرہ اول کے آخر تک ہمارا ملک، جاپان ورنہ کوریا تو ضرور بن جائے گا، مگر جاپان یا کوریا بننے کے لیے جن چیزوں کی قربانی درکار ہے، وہ ہم دے سکیں گے؟ مثلاً دین اور اس کی بنیاد پر وجود میں آنے والے تمدنی اوضاع — ترقی یافتہ اقوام نے ترقی کی ہر راہ متعین کر دی ہے۔ ہم مر بھی جائیں تو ان مقاصد تک پہنچنے کی کوئی نئی ڈگر نہیں نکال سکتے جو ہم نے انہی قوموں سے اخذ کیے ہیں۔ اس وقت روئے ارض پر ہماری مطلوبہ ترقی کی حامل کوئی ایک قوم بھی ایسی موجود نہیں جو یہاں تک اپنے دین اور دینی طرز احساس سے مکمل طور پر دست بردار ہوئے بغیر پہنچی ہو — ایسی ترقی اور مسلمانی خواہ وہ اقبال ہی کی کیوں نہ ہو، یکجا نہیں ہو سکتی۔ جس دروازے سے ہم اکیسویں صدی میں داخل ہونا چاہتے ہیں اس کی کنجی جس ہاتھ میں ہوگی وہ بہر حال دست دعا نہیں ہوگا۔ وہ طبقہ جو زندگی کے تقریباً تمام شعبوں میں اقتدار کی مسند پر براجمان ہے، اس کی نظر میں یہ کوئی مسئلہ نہیں۔ یہ تو ترقی کی معمولی قیمت ہے، ہم البتہ ہچکچا رہے ہیں۔ ایک ہلکی سی کھٹک ہمیں یہ معمولی سی قیمت دینے پر بھی راضی نہیں ہونے دے رہی۔ خدا اقبال کا بھلا کرے، یہ کھٹک انہی کی پیدا کردہ

ہے۔ اقبال کے ساتھ ہمارا تعلق برائے نام سہی مگر (مشکل یہ ہے کہ) ابھی پوری طرح ختم نہیں ہوا۔ 'مرد مومن'، 'خودی'، 'اطاعت'، 'فقر'، 'نیابت الہیہ'، 'روحانی جمہوریت' وغیرہ ہمارے لیے کسی گم شدہ زبان کے کلمات ہیں مگر کیا کیجئے کہ ان کے معنی نہ جاننے اور اپنے آپ کو ان کے اثرات سے بڑی حد تک محفوظ رکھنے کے باوجود ہم کسی نہ کسی طرح ان کی زد میں آ ہی جاتے ہیں۔ یہ الفاظ اجنبی ہو کر بھی تاثیر دکھا جاتے ہیں۔ اس کا سبب ہماری قومی نفسیات کی باقیات میں پوشیدہ ہے۔ اسلام کی بنیادی ترکیب میں تاریحیت ایک اہم عنصر ہے جس کی وجہ سے مسلمانوں کے لیے ماضی ہمیشہ ایک زندہ بلکہ حال اور مستقبل پر غالب حقیقت کی حیثیت سے موجود رہا ہے۔ اس لیے زمان و مکان اور عروج و زوال کے بارے میں ان کے تصورات کو کسی بیرونی حوالے سے نہیں سمجھا جاسکتا۔ ان کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے یا تھا کہ 'اسلام من حیث الکُل' کے تاریخی توازن کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہ آنے دی جائے۔ وہ رکاوٹ چھوٹی ہو کہ بڑی، مقامی ہو کہ کائناتی۔ یہی وہ روح ہے جو انہیں زمانے کی ہر لہر میں بہ جانے سے روکتی ہے، خواہ ان کو پورا یقین ہو کہ یہ لہر ہمیں خوش حالی اور آسودگی کے ساحلوں تک لے جائے گی۔ اقبال کے ہاں یہ اصول کئی طرح سے بیان ہوا ہے مثلاً:

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے تو احکام حق سے نہ کر بے وفائی (۴)

یہ کافری تو نہیں کافری سے کم بھی نہیں
کہ مرد حق ہو مگر قاتل حاضر و موجود (۵)

یہ بندگی خدائی وہ بندگی گدائی
یا بندہ خدا بن یا بندہ زمانہ (۶)

یادِ عمد رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے
سامنے رکھتا ہوں اس دور نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں (۷)

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دیں میں ہو
ملک و دولت ہے حفظ حرم کا اک شمر (۸)

دیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملت
ہے ایسی تجارت میں مسلمان کا خسار (۹)

شکوہ سن خنجر آئیں مشو
از حدود مصطفیٰ بیروں مرو (۱۰)

”جماعت مسلمین کا زندہ رکن بننے کے لیے انسان کو مذہب اسلام پر بلا شرط ایمان لانے کے علاوہ اسلامی تہذیب کے رنگ میں اپنے تئیں پوری طرح سے رنگنا چاہیے۔ صبتہ اللہ کے اس خم میں غوطہ لگانے کا مدعا یہ ہے کہ مسلمان دورنگی چھوڑ کر یک رنگ ہو جائیں۔ ان کا ذہنی منظر ایک ہو، وہ مظاہر آفرینش پر ایک خاص پہلو سے نظر ڈالیں۔ اشیاء کی ماہیت اور قدر و قیمت کو اس انداز خاص کے ساتھ جانچیں جو جماعت اسلامی اور دوسری جماعتوں کا مابہ الامیاز ہے اور جو مسلمانوں کو ایک غایت محکمہ و مقصد معینہ کے پیرایے سے آراستہ کرنے کے انہیں مکمل مؤمن اخوة کی کتاب کے اوراق بتا دیتا ہے۔“ (۱۱)

”ہم نے کس قسم کے تعلیم یافتہ اشخاص تیار کیے ہیں؟ آیا ان اشخاص کی قابلیت ایسی ہے کہ ہم مسلمانوں کی سی مختص الترتیب جماعت کی عمرانی ہستی کے تسلسل کی کفیل ہو سکے؟“ (۱۲)

”ہماری قومی سرگرمیوں کی متحرک اقتصادی اغراض ہی نہیں ہونی چاہئیں۔ قوم کی وحدت کی بقا اور اس کی زندگی کا تسلسل، قومی آرزوؤں کا ایک ایسا نصب العین ہے جو فوری اغراض کی تکمیل کے مقابلے میں بہت زیادہ اشرف و اعلیٰ ہے۔“ (۱۳)

سرسید سے اقبال تک برصغیر کے مسلمان جس صورت حال سے دوچار تھے، اس میں ان کی دینی بقا کا مسئلہ بہت شدت کے ساتھ موجود نہیں تھا۔ عالم اسلام میں اپنے دین کے ساتھ وابستگی

کا وہ پھیلاؤ، مضبوطی اور گرم جوشی شاذ تھی جو ہندی مسلمانوں کا خاصہ تھا۔ اسلام اپنی علمی و عملی دونوں جہتوں میں یہاں اس مستثنائی شان کے ساتھ موجود تھا جس سے آزاد مسلم ممالک بھی محروم تھے اور پھر یہ فخر بھی انہی کے حصے میں آیا کہ ایک لمبے عرصہ غلامی میں اسلام سے دست کشی تو کجا، الٹا اس کے پھیلاؤ میں اضافہ کرتے رہے۔ یہ وہ امتیاز ہے جس کی نظیر ان کے سوا کہیں نہیں ملتی۔ ورنہ ترکمان سخت کوش اور مجاہد ترکی کا جو حشر ہوا اسے دیکھنے کے لیے نئی آنکھیں بنوانے کی ضرورت نہیں۔ تاہم ان باتوں کا یہ مطلب نہیں کہ اس وقت سب ٹھیک تھا۔ غلامی خود ہزار لعنتوں کی ایک لعنت ہے، مگر ہمارے ساتھ معیبت یہ ہے کہ ہم اس لعنت کو سیاسی و معاشی حوالے سے زیادہ دیکھتے ہیں اور دینی نقطہ نظر سے کم۔ اسی لیے ہماری آزادی کی اکثر برکتیں، ہمارے چاہنے نہ چاہنے سے قطع نظر، دنیا طلبی کے افق سے طلوع ہوئی ہیں۔ جبکہ غلامی اور اسلام اس لیے ایک دوسرے کی ضد ہیں کہ زندگی اور اس کے تمام پہلوؤں کو اپنے تحت رکھنے کے لیے موانع کی احتمالی بالادستی بھی اسلام کے لیے ناقابل قبول ہے، جبکہ غلامی — ہلکی ہو یا سخت — مجوزات و ممنوعات کے ایک الگ نظام کی پابندی کا نام ہے۔ اگر وہ نظام، اسلام کے کسی محدود نظام کی اجازت دے دیتا ہے تو بھی مسلمان کی غلامی کی نوعیت نہیں بدلے گی۔ کیونکہ اسلام، رعایت نہیں، مطلق حکومت چاہتا ہے۔ ملک بھی اللہ کا اور حکم بھی اللہ کا۔ غلامی و آزادی کی ہر تعریف اسی قول فیصل سے متعین ہوگی۔ یہ ہے تو ہم آزاد ہیں ورنہ غلام۔ دنیا کے نقشے میں دو انچ جگہ گھیر کر اپنی آزادی پر ایمان لے آنا سادہ لوحی ہے۔ حصول پاکستان ہماری منزل نہیں، منزل کی طرف اٹھنے والا پہلا قدم ہے، ہم اس جملے پر ذرا سا بھی غور کر لیتے تو اپنے ماضی قریب کی تاریخ کو اس طرح ناک سکڑ کر نہ دیکھتے۔ اس وقت کے مسلمانوں کا تاریخی شعور بھی ہم سے کہیں زیادہ تھا کیونکہ اس کی بنیاد اس دینی رجحان پر تھی جو پوری زندگی کو ارضیت اور اس کے مظاہر سے بلند کر دیتا ہے۔ تاریخ کے منفی بہاؤ پر بند باندھنے کی طاقت نہ ہو تو قومیں اپنی بقا کے لیے ان عناصر کو تعلیمی، تہذیبی بلکہ روزمرہ کی معاشرتی سطح پر بھی محفوظ رکھنے کی کوشش کرتی ہیں جو ان کے مجموعی تشخص اور قومی وجود کی اساس ہیں۔ جو قوم ایسا نہیں کرتی، فنا ہو جاتی ہے۔ اور فنا کی یہ تلوار غلاموں ہی پر نہیں، ہم ایسے آزاد مردوں پر بھی گر سکتی ہے۔ ہمارے آباء اجداد غلامی کے باوجود اس امتحان سے سرخرو نکلے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت خود پاکستان ہے۔ ہمیں باریک بینی کے ساتھ ان کی اس حکمت عملی کا جائزہ لینا ہوگا جس کی وجہ سے ہندوستان مسلمانوں کے ایک بڑے حصے کے لیے وسط ایشیا بننے سے محفوظ رہا۔ یہ اتنا ضروری ہے

کہ ہم اس کے لیے سانس لینا بھی موخر کر سکتے ہیں۔

اب غلبہ و مغلوبی کے مظاہر بدل چکے ہیں۔ تاریخ کا نو آبادیاتی دور ختم ہو چکا ہے۔ آج کی صورت حال یہ ہے کہ کوئی قوم سو پچاس سال پہلے کے مفہوم میں غلام بننا بھی چاہے تو نہیں بن سکتی۔ اس کی خاطر حصول آزادی سے زیادہ جدوجہد کرنی پڑے گی اور وہ بھی لاحاصل۔ بڑی طاقتوں نے ملک فتح کر کے ان پر حکومت کرنے کی روایت ترک کر دی ہے۔ اس کی ضرورت بھی نہیں رہی کیونکہ انہوں نے دو ڈھائی سو برس تک کامل یکسوئی کے ساتھ جو عمل تسخیر کیا ہے، اس کے نتائج تیزی سے سامنے آتے جا رہے ہیں۔ جس کی طرف منہ کر کے چھو کر دیں، رام ہو جاتا ہے۔ پھر انہیں کیا پڑی ہے کہ خود کو مشقت میں ڈالیں اور ادھر ادھر ٹاپتے پھریں۔ دنیا پہلے ان کی مفتوح تھی، اب معمول ہے۔

ہندی مسلمان، ترکوں وغیرہ کے مقابلے میں کہیں زیادہ قوی تھے بشرطیکہ قوت کو محض جنگی صلاحیت اور دشمن پر تلوار لے کر نوٹ پڑنے کی اہلیت تک محدود نہ کیا جائے۔ جنگ جو معاشرے دین کے آگے اس لازمی اور غیر مشروط انفعال سے محروم ہوتے ہیں جو بدلے ہوئے حالات میں بھی ان کی ایمانی وابستگی کو کمزور نہیں ہونے دیتا۔ یہ ہمیشہ غلبے کا راستہ ڈھونڈتے ہیں، خواہ وہ دین کی مخالفت سمجھی میں ہو۔ مسلمانان برصغیر کے کچھ طبقات میں جو زیادہ تر مسلم اکثریتی علاقوں سے تعلق رکھتے تھے، یہی نفسیات پائی جاتی تھی مگر من حیث القوم رہنمائی کے بیش تر مراکز ان مقامات پر ہونے کی وجہ سے جہاں مسلمان اقلیت میں تھے، زندگی کو دیکھنے کا یہ جبلی انداز فروغ نہ پاسکا بلکہ قوم کے سلسلہ حیات کی ایک مضبوط کڑی کا کردار ادا کرتا رہا۔ اصل میں زندگی صورتوں کے ایک نظام کا نام ہے۔ کسی قوم کے مجموعی مزاج، بنیادی تصورات اور اس کی زندہ ترجیحات کا تعین کرنے کے لیے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ وہ صورتیں — ذہنی ہوں یا خارجی — کن معانی پر دلالت کرتی ہیں؟ اگر بالفرض ہمیں اپنی زندگی میں اسلام کا کردار دیکھنا ہو تو اسلامی جمہوریہ پاکستان کا آئین کوئی مدد نہیں کرے گا۔ اس کے لیے ہمیں اپنی زندگی کے ترکیبی عناصر کا بغور مطالعہ کرنا ہوگا۔ مثلاً تہذیبی اوضاع، ذہنی سرگرمیاں اور ان کا مرکز، عملی مقاصد اور ان کی طرف پیش رفت کے اسالیب، تصور علم، گھر کا نظام تربیت، معاشرتی آداب، افراد کے مراتب کا تعین کرنے والے معیارات، قومی قیادت کے لیے درکار خصوصیات، تصور جمال، زبان کے ارتقائی مظاہر، طرز تعمیر، علمی و ادبی تحریکات، لوگوں کی وضع قطع، تصور تفریح وغیرہ — جانب داری کی ہر انتہا پار کر کے بھی ہم خود کو اس نتیجے پر پہنچنے سے نہیں روک سکتے کہ

اسلام ہماری انفرادی و قومی حیات کی بس انہی سطحوں پر کسی حد تک موجود ہے جو غیر اہم اور ہر لحاظ سے غیر فعال ہیں۔ اقبال نے اپنے زمانے کے انگریزی خواں نوجوانوں کے بارے میں کئی جگہ گفتگو کی ہے۔ وہ ہمارے لیے بہت بامعنی ہے کیونکہ وہی نوجوان ہماری موجودہ صورت حال کے بانی ہیں۔

”موجودہ نسل کا مسلمان نوجوان قومی سیرت کے اسالیب کے لحاظ سے ایک بالکل نئے اسلوب کا حاصل ہے جس کی عقلی زندگی کی تصویر کا پردہ اسلامی تہذیب کا پردہ نہیں ہے۔ حالانکہ اسلامی تہذیب کے بغیر میری رائے میں وہ صرف نیم مسلمان بلکہ اس سے بھی کچھ کم ہے۔ اور وہ بھی اس صورت میں کہ اس کی خالص دنیوی تعلیم نے اس کے مذہبی عقائد کو متزلزل نہ کیا ہو۔“ اس نے اپنی قومی زندگی کے ستون کو اسلامی مرکز ثقل سے بہت پرے ہٹا دیا ہے۔ عقلی وادرا کی لحاظ سے وہ مغربی دنیا کا غلام ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کی روح اس صحیح القوام خود داری کے عنصر سے خالی ہے جو اپنی قومی تاریخ اور قومی لڑائی کے مطالعے سے پیدا ہوتی ہے۔ ہم نے اپنی تعلیمی جدوجہد میں اس حقیقت پر جس کا اعتراف تجربہ آج ہم سے کرا رہا ہے، نظر نہیں ڈالی کہ اغیار کے تمدن کو بلا شرکت اصدے اپنا ہر وقت کا رفیق بنائے رکھا گویا اپنے تئیں اس تمدن کا حلقہ بگوش بنا لیتا ہے۔ یہ وہ حلقہ بگوشی ہے جس کے نتائج کسی دوسرے مذہب کے دائرے میں داخل ہونے سے بڑھ کر خطرناک ہے۔ کسی اسلامی مصنف نے اس حقیقت کو مولانا اکبر (الہ آبادی) سے زیادہ واضح طور پر نہیں بیان کیا جو نئی نسل کے مسلمانوں کی موجودہ عقلی زندگی پر ایک نظر غائر ڈالنے کے بعد حسرت آفریں لمبے میں پکار اٹھتے ہیں:

شیخ مرحوم کا یہ قول مجھے یاد آیا
دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے (۱۴)

”مجھے رہ رہ کر یہ رنج وہ تجربہ ہوا ہے کہ مسلمان طالب علم جو اپنی قوم کے عمرانی، اخلاقی اور سیاسی تصورات سے نااہل ہے، بمنزلہ ایک بے جان لاش کے ہے، اور اگر موجودہ صورت حال اور بیس سال تک قائم رہی تو وہ اسلامی روح جو قدیم اسلامی تہذیب کے چند علم برداروں کے فرسودہ قالب میں ابھی تک زندہ ہے، ہماری جماعت کے جسم سے بالکل ہی نکل جائے گی۔“ (۱۵)

گرچہ مکتب کا جواں زندہ نظر آتا ہے
مردہ ہے مانگ کے لایا ہے فرنگی سے نفس (۱۶)

جنہیں ہم غلام کہتے ہیں، ان کا تو یہ حال تھا کہ ہر دباؤ اور ترغیب کے باوجود دین کے پورے سرکچر کی حفاظت کی۔ اصول تو کیا، انہوں نے اس کے آرائشی عناصر اور ثانوی سطح کے سماجی مظاہر کو بھی جان سے لگائے رکھا۔ اسلام سے، صحیح یا غلط، کوئی بھی نسبت رکھنے والی ہر چیز ان کے لیے دنیا دہانیہا سے بڑھ کر تھی۔ اس معاملے میں ان کی مثال ایک ضدی اور چوکس پاسبان کی تھی جو اپنے زیر نگرانی حدود میں باہر کے کسی شخص کو وہ چیزیں بھی نہیں چھوئے دیتا تھا جن کی حفاظت اس کے ذمے نہیں تھی۔ مسلمان، اگر واقعی مسلمان ہے تو اس کا دنیاوی کردار بھی یہی ہوگا۔ مسلمانوں کے جدید تعلیم یافتہ طبقے میں اس نکتے کو سب سے پہلے اکبر الہ آبادی نے سمجھا۔ یہ ٹھیک ہے کہ ان کے اسلوب کی وجہ سے ہم ان کی بصیرت سے پوری طرح فیض یاب نہ ہو سکے لیکن اس کے باوجود ہمارے قومی طرز احساس میں خاصی گہرائی میں جا کر ان کے اثرات آج بھی موجود ہیں۔ جو مجبوریاں ہمارے لیڈروں سے بار بار اپنے مسلمان ہونے کی وضاحت کرواتا ہے، ان میں سے کئی اکبر ہی کی پیدا کردہ ہیں۔ سرسید نے ہماری نفسیات میں جس ہولناک دنیا پرستی کا دروازہ کھولا تھا، اسے پہلے ہی قدم پر پوری طرح بھانپ لینے کے باوجود اکبر اپنی بعض تحدیدات کی وجہ سے نسبتاً زیادہ مضبوط بنیاد اور وسیع تناظر میں اس کا سدباب نہ کر سکے۔ انہوں نے خطرے کی گھنٹی ضرور بجائی، مگر اس سے نکلنے کی راہ نکالنا شاید ان کے دائرہ کار سے باہر تھا۔ اور باہر ہونا بھی چاہئے تھا۔ ہمیں جس زمین پر ماتھا ٹیکنے کو کہا جا رہا تھا، اس کی مزاحمت میں سنجیدگی اختیار کرنا ایک طرح کا مسخرا پن ہوتا۔ اور اکبر مسخرے نہیں تھے۔

عمل اور رد عمل کی کوئی تعبیر اگر بفرض محال ہمارے ذہن میں موجود ہے تو فی الوقت اسے نظر انداز کر کے تاریخ کے اصول تبدیلی کو ایک مختلف جہت سے دیکھنے کی کوشش کرنی چاہیے جو محض ایک شخص کی بدولت ہمارے علم اور تجربے میں آئی ہے: لسان العصر اکبر الہ آبادی۔ اور وہ جہت یہ ہے کہ عمل و رد عمل کے تقابل کی دو سطحیں ہیں۔ ورائے مظاہر اور مظاہری۔ ورائے مظاہر کی سطح اشیاء کے مطلوب تعین کی سطح ہے اور مظاہری جہت میں ان کا موجود تعین کار فرما

ہوتا ہے۔ ایک علم کا دائرہ ہے اور دوسرا حس کا۔ اکبر کے عہد کی صورت حال یہ تھی کہ مغرب اپنی 'دنیا مرکزی' کے ساتھ مسلمانوں کی 'خدا مرکزی' پر محض طاقت کے بل پر حملہ آور تھا۔ وہاں کوئی ورائے مظاہر تقابل موجود نہیں تھا مگر اس کے نتائج ہمارے لیے ورائے مظاہر بھی ہوتے۔ تقابل کی اس دہری نوعیت کا تقاضا تھا کہ رد عمل کی ابتدا بھی مظاہری یا حسی ہو، تاکہ ایک طرف تو یقینی مغلوبیت کے دائرے کو سکیڑنے کی کوشش کی جائے اور دوسری جانب اس کا اثر قومی نفسیات کی اس قوت محرکہ تک نہ پہنچنے دیا جائے جو کسی قوم کے مجموعی طرز احساس کو تاریخ کی فداکاری سے محفوظ رکھ سکتی ہے یا کسی سازگار مرحلے پر اس کی باز آفرینی بھی کر سکتی ہے۔ اس کا صرف ایک راستہ تھا۔ وہی جو اکبر نے اختیار کیا۔ 'جگت بازی' جی ہاں! 'جگت بازی' ان کے شعروں پر سرسید اگر صرف ہنس بھی دیتے تو یہ صورت حال جو آج ہمیں بھگتی پڑ رہی ہے، شاید پیدا ہی نہ ہوتی، مگر انہیں تو سویٹائزڈ بننے بنانے کی دھن لگی تھی اور ایسے حضرات ہنسا نہیں کرتے۔

فاتح اگر مفتوح کی کسی حرکت سے ڈرتا ہے تو وہ اس کی ہنسی ہے، کیونکہ یہ مستقبل کو اس کے لیے متعین نہیں ہونے دیتی، اس کی فتح کو مکمل نہیں ہونے دیتی۔ یہ عمل باری ہوئی قوم کے مزاج میں ہزیمت خوردگی نہیں پیدا ہونے دیتا۔ سرسید احمد خان 'متمدن' فاتحین کے قدموں میں چبھی ہوئی جس زمین پر جبہ سائی کا پر خلوص مشورہ دے رہے تھے۔ اکبر نے دل لگی کی آڑ میں اسے روند ڈالا۔ اس کا نتیجہ ہے کہ روحانی، ذہنی، تمدنی اور دنیاوی غلامی کی بدترین حالت کی طرف تیزی سے پیش قدمی کرنے کے باوجود کم از کم عوامی سطح پر ہمارے اندر مغرب کے لیے ایک تحقیقی رویہ ہنوز موجود ہے، اور ماند پڑنے پر بھی اتنی طاقت ضرور رکھتا ہے کہ اپنا کام نکالنے کے لیے ہمارے سیاسی رہنماؤں کو اسلام سے غیر مشروط وابستگی کا سوا لگ رہا پڑتا ہے۔ یہ الگ بات کہ جب انہیں اس وابستگی کے کم سے کم معیار کی طرف بھی متوجہ کیا جاتا ہے تو جھٹ سے اقبال کو آگے کر دیتے ہیں۔ ہمیں ملا کا اسلام نہیں چاہیے، ہم تو بس اقبال کے اسلام کو ماننے ہیں اور اس پر چل بھی رہے ہیں۔ رونے یا ہنسنے کی بات یہ ہے کہ اقبال کے اسلام پر ایمان لانے والے اس گروہ میں شاید چار آدمی بھی اس قاتل نہ ٹھکیں کہ ان کی نظم و نشر کے دو 'دو صفے ٹھیک سے پڑھ کر سنا دیں' سمجھنا سمجھانا تو ایک طرف رہا۔

یہ پورا رویہ اقبال کی آڑ لے کر اسلام سے نکلنے کا ہے۔ انہیں اچھی طرح معلوم ہے کہ اس وقت ہمارے پاس ایک اقبال ہی ہے جو ہمارے دینی جذبات کو تحریک دے سکتا ہے اور جس

کے ذریعے ہم عہد جدید میں غلبہ اسلام کی کلاسیکی یا حجازی معنویت کا ادراک کرنے کے قابل ہوئے ہیں۔ اسلام سے ہال برابر انحراف کیے بغیر اس کے غلبے کی ہمہ زمانی وسعت کو جدید آدمی کے ذہن کے لیے قابل فہم اور اس کے ارادے کے لیے ممکن الحصول ہدف بنا کر پیش کرنے کا کام، برصغیر میں اقبال سے بڑھ کر کسی نے نہیں کیا۔ اسی لیے اس قوم میں انہیں دین سے اجتماعی اور جذباتی وابستگی کے دائرے میں ایک تقریباً غیر مشروط قبولیت حاصل ہے۔ اقبال ہمارے لیے اور یہ قبولیت ان کے لیے اللہ کا ایک انعام ہے۔ یہ بات اب پاکستانی قوم کی نفسیات کا ایک حصہ بن چکی ہے کہ ہم اقبال کا نام آتے ہی رک جاتے ہیں۔ جو لوگ پچھلے تین سو سال میں واقع ہونے والی انسانی صورت حال کی عالم گیر تبدیلیوں پر نظر رکھتے ہیں، ان کے نزدیک بعض خامیوں کے باوجود — قومی استحکام اور یک جہتی کے لیے یہ ایک مثبت رویہ ہے۔ ہمارے لیڈر اور روشن خیال اقبالی دانش ور اسی فضا کو اپنے حق میں استعمال کر رہے ہیں۔ انہیں پتا ہے کہ اقبال کے کندھے پر رکھ کر کوئی بھی بندوق چلائی جاسکتی ہے۔ یہ قوم چوں بھی نہیں کرے گی۔ اس بات میں کم از کم مجھے تو کوئی شبہ نہیں کہ تفہیم اقبال کے تھیدی سے ہٹ کر تخلیقی سطح پر صحیح، موثر اور معروضی راستے نہ نکالے گئے تو یہ قوم اندر سے مرجھا جائے گی مگر یہ بین کس کے آگے بھائی جائے؟

جس دنیا کو سرسید بدلا اور اکبر محفوظ رکھنا چاہ رہے تھے، وہ خدا، انسان اور کائنات کے بارے میں جن تصورات پر کھڑی تھی انہیں گو کہ عقیدے کے ایک ہر طرف سے مکمل فریم میں بھی رکھ کر دیکھا جاسکتا ہے مگر اس زمانے کے مخصوص جدلیاتی عمل میں سرسید کی تمام تر کوششوں کے باوجود اس کی ایک کیل بھی نہ نکالی جاسکتی کیونکہ عقائد اور ان کی تشریح کے معاملے میں مسلمان ایک فطری نظام استناد پر کاربند تھے، یعنی علماء کی طرف دیکھتے تھے — اس سطح پر سرسید وغیرہ ناقابل التفات تھے — اس لیے ہم ان تصورات کی الہیاتی اور مابعد الطبیعی اساس سے روگردانی کیے بغیر فی الوقت ان کی تہذیبی، اور پھر ذرا وسعت پزیر کر کے، انسانی جہت پر نسبتاً زیادہ زور دیں گے۔

مسلمانوں کے لیے تہذیب کے معنی بھی وہ نہیں رہے جو آج کی دنیا میں مروج ہیں۔ جب ہم اسلامی تہذیب کہتے ہیں تو اس کا مطلب ہوتا ہے خدا اور اس کے رسول آخر صلی اللہ علیہ والہ وسلم پر ایمان رکھنے والوں کا مشترک رویہ، طرز احساس، طریق فکر و عمل، تصور کائنات — اور ان کا ایسا استراتیجی تنوع جو افراد و اقوام کی انفرادیت کا اثبات کرتا ہے مگر انہیں آپس میں

نکرائے نہیں دیتا — یا یوں کہہ لیں کہ دین اپنی پوری تفصیل کے ساتھ ہمارا مجموعی اور مرکزی تجربہ بن کر ہماری تمام داخلی و خارجی نسبتوں کو معنی و صورت، دونوں میں، ایک اصولی سطح پر متعین کر دے تو اس کا اجتماعی و انفرادی جو بھی اظہار ہوگا، اسلامی تہذیب، کہلائے گا۔ ادیان ماسبق عالم گیر اور ابدی پیغام بنا کر نہیں اتارے گئے تھے اور ان کی حیثیت زیر تکمیل دین کی تھی، لہذا ان کا مقصد تشکیل تہذیب نہیں تھا۔ غالباً وی ایچ لارنس نے کہیں لکھا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اگر پیسے کو ہاتھ لگا دیتے اور نکاح کر لیتے تو یورپ — جو کہ مسیحی یورپ ہے — مارکس اور فرائڈ سے محفوظ رہتا۔ یعنی موجود مغربی تہذیب کی دو بڑی بنیادیں وجود میں نہ آتیں۔ وہ یہ بھی بتا دیتا تو اچھا تھا کہ اگر آنجناب دس بیس بد معاشوں کا صفایا کر دیتے تو ہنر کسی چرچ میں پادری ہوتا — پتا نہیں اسے معلوم تھا یا نہیں کہ مسلمانوں میں ایک روایت ایسی بھی پائی جاتی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام دنیا میں دوبارہ نزول فرمانے کے بعد تجارت بھی کریں گے اور نکاح و قتال بھی — غرض عیسائیت کو چھوڑے بغیر اس کی داغ بیل کی تلافی کرنے والی یہ تہذیب خاص طور پر مسلمانوں کا جو حشر کر سکتی تھی، حسن ظن کہتا ہے کہ سرسید کو اس کا کوئی اندازہ نہ تھا۔ کیا ستم ظریفی ہے کہ ہندی مسلمان اپنی تاریخ کی جس سب سے بڑی تبدیلی سے لڑیا بھاگ رہے تھے، اس کا وکیل اعظم اس کی الف بے سے بھی ناواقف تھا۔ اس کی برکت ہے کہ ہماری قومی زندگی کی باگ ڈور آج بھی ایسے ہی وکیلوں کے ہاتھ میں ہے:

امید کیا ہو سیاست کے پیشواؤں سے
یہ خاک باز ہیں رکھتے ہیں خاک سے پیوند
ہمیشہ مور و گس پر نگاہ ہے ان کی
جہاں میں ہے صفت عنکبوت ان کی کند
خوشا وہ قافلہ جس کے امیر کی ہے متاع
تخیل ملکوتی و جذبہ ہائے بلند (۱۷)

اس صورت حال میں ایک آدمی کی کمی تھی جو اکبر کے تہذیبی دفاع کی بیش تر جزئیات کو نظر انداز کر کے اس کے دائرے کو ایسی وسعت دیتا جس میں دین کی غیر اجزائی کلیت کو ایک پیغمبرانہ آہنگ میں بیان کیا جاسکتا۔ اقبال وہی آدمی تھے جسے پہلے بھی کہا گیا کہ اکبر کے ہاں مغربی تہذیب کی دین کش روح کا جو ادراک تھا وہ ہر اعتبار سے بے مثال ہے۔ خود اقبال ایسا

فخص بھی اس پر کوئی اضافہ نہ کر سکا۔ مگر اکبر کی کچھ مجبوریاں تھیں جن کی وجہ سے ان کا موقف درست ہونے کے باوجود ہماری قوم کی انقلاب آمادہ حیات کے تمام گوشوں کا احاطہ نہیں کر سکتا تھا اور تاریخ کی ہمہ گیر اکھاڑ پھچاڑ میں اپنے پاؤں جمائے رکھنے کی کوئی محفوظ جگہ فراہم کرنے سے بڑی حد تک قاصر تھا۔ پھر اس میں مقامیت بھی بہت تھی۔ ان کی باتیں حد درجہ گہرائی اور معنی خیزی کے باوجود، اپنے اسلوب کی وجہ سے انہی لوگوں پر اثر کرتی تھیں جن کا ذہن، طبیعت اور تجربہ ایک خاص تہذیبی ترکیب رکھتا تھا جو اگلی نسلوں میں منتقل نہیں ہوئی۔ ان کے علاوہ ایک کمی اور تھی — اکبر ہمیں شیطان پر ہنسنے کا حوصلہ تو دیتے ہیں مگر خدا کی عظمت کا احساس نہیں دلاتے۔ ان کے ہاں وہ شکوہ نہیں ملتا جو قوموں میں ایک وسیع تاریخی تناظر پیدا کرتا ہے اور زمانہ زوال میں اپنی حالت سے چشم پوشی کیے بغیر واقعی صورت حال سے اوپر اٹھنے کی قوت بخشتا ہے۔ ایسا شکوہ تصور عظمت سے پیدا ہوتا ہے، اور تصور عظمت کا مصداق ہمیشہ قوم کے ماضی میں ہوتا ہے جو کسی مجدد اور خیالی نہیں بلکہ ایک ٹھوس بنیاد پر تاریخ کی اثر اندازی سے آزا ہوتا ہے۔ اکبر ہمیں ماضی کی اس جست میں بہت دور تک نہیں لے جاتے۔

اقبال نے برصغیر کی مسلم تاریخ کے اس انتہائی اور فیصلہ کن دور پر چھائی ہوئی اکبر بمقابلہ سرسید کی فضا کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ کسی فریق کے رد و قبول میں وقت ضائع کیے بغیر مسائل کو گویا ایک کائناتی اور تقدیری زاویے سے دیکھنا شروع کیا۔ مسلمانوں کے ہر بنیادی تصور کو اس وقت کی دنیا میں مسلمات کا درجہ رکھنے والے خیالات و نظریات سے ملا کر نہیں، ٹکرا کر دیکھا اور اس ٹکراؤ کے نتائج کو صحیح و غلط کا حکم لگانے والے کتبی استدلال کے بجائے مفید و مضری کا آمد و ناکارہ کا تعین کرنے والے ایک ٹھوس عملی نقطہ نظر کے ذریعے اپنے حق میں استعمال کیا۔ اقبال کے حامی ہوں یا مخالف اسی جھڑے میں پھنسے ہوئے ہیں کہ وہ فلاں فلاں سے متاثر تھے یا نہیں — ان کی بنیادی حکمت عملی پر زیادہ غور نہیں کیا گیا جو اس ارفع مصلحت کے تابع تھی جسے متاثر یا غیر متاثر ہونے کی سپاٹ ذہنی سطح پر رکھ کر نہیں جانچا جاسکتا۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور ہمارے سراج منیر کا یہ موقف بالکل درست ہے کہ اقبال کا مطالعہ ایک ٹھنڈی ملیاتی فضا میں اس طرح نہیں کرنا چاہیے جس طرح ہم فلسفہ پڑھتے ہیں۔ ان کے اکثر نتائج کسی نرے فکری لین دین سے نہیں بلکہ اس زندہ ایمان سے پیدا ہوئے ہیں جو پوری انسانی صورت حال میں اپنے موافق اور مخالف عناصر سے لا تعلق نہیں رہ سکتا۔ جب حالات سازگار تھے، مسلمانوں نے غلامی کی تختی نہیں پکھی تھی تو اس ایمان نے غزائی میں ظہور کیا اور خود سے

متصادم علمی و عملی رجحانات کی کمر توڑ کر رکھ دی۔ یہ غزالی ہی کے سمندر کی ایک لہر تھی جو عقلیت اور تجربیت کے گھروندے بھالے گئی۔ پھر جب زمانہ پلٹ گیا اور مسلمانوں نے قوی زندگی کی ہر سطح پر غلامی کے شکنجے کی سختی محسوس کرنا شروع کر دی تو وہ ایمان اقبال میں ظاہر ہوا۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ میں اقبال کو غزالی کے برابر نہیں بٹھا رہا۔ غزالی پوری امت کے امام ہیں۔ وہ نہ ہوتے تو اس امت کے مسلمان رہنے کا ایک بڑا سبب گم ہو جاتا ہے۔ دین میں پورا داخل ہونے کے لیے جس طرح علم کی ذہنی اور عمل کی روحانی و نفسیاتی رکاوٹیں غزالی نے دور کی ہیں، اس کی مثال ڈھونڈنا عبث ہے۔ وہ علم و عمل، دونوں کی انتہا پر تھے۔ ان کی نسبت سے یاد کیا جانا اقبال کے لیے عیب کی نہیں، شرف کی بات ہے۔ اقبال کو جس صورت حال کا سامنا تھا وہ اتنی پیچیدہ تھی کہ ان کے لیے وہ مدلل مگر تھکمانہ نفی و اثبات کا رویہ کم از کم خطبات و مقالات میں اختیار کرنا ممکن نہ تھا جو ”شافت الفلاسفہ“ وغیرہ میں نظر آتا ہے۔ اس کے لیے انہوں نے اپنی شاعری کو استعمال کیا۔

فکری عمل کے دوران میں ناگزیر طور پر پیدا ہونے والی مماثلتوں کو بنیاد بنا کر اقبال کو فٹے وغیرہ کا مقلد ثابت کر دینا آسان ہونے کے باوجود ایک قسم کی فریب دہی ہے۔ افکار و تصورات میں تماثل و تخالف کلی ہونا چاہیے نہ کہ اجزائی۔ مثلاً دو تصورات اپنی اجزائی بنت میں مختلف ہیں مگر کلیت میں یکساں، تو انہیں مماثل تصورات کہا جائے گا۔ اسی طرح اجزائی مماثلت اور کلی اختلاف کی صورت میں وہ مختلف تصورات ہوں گے۔ اقبال اور خاص طور پر مغربی مفکرین میں یہی مناسبت پائی جاتی ہے۔ انسانی ذہن کی ساخت ایسی ہے کہ اس کی سالمی تو غیر محدود ہے مگر اس میں جو کچھ کانٹھ کباڑ بھرا ہے اس کا بہت تھوڑا حصہ قابلِ ادراک ہے۔ معلوم کی اس قلت کی وجہ سے اس کا مجہول بھی اتنی گنجائش نہیں رکھتا کہ فکر کا عمل تکرار، یکسانی اور ظاہری مماثلت سے آزاد ہو کر ایک انفرادی ندرت پیدا کر سکے۔ اسی لیے ذہن کی وہ صلاحیت جو کلی نوعیت کے تصورات کی تشکیل کرتی ہے، انتہائی محدود ہے۔ اوپر سے زبان کا معناتی نظام بھی، جس کے بغیر اس طرح کی ذہنی حکیمات وجود میں آسکتیں، اس قدر تنگ مگر غیر متعین ہے کہ مدرکات بھی ہتمام و کمال بیان نہیں ہو سکتے۔ ان تحدیدات کا ایک اثر یہ ہے کہ انسان حقائق کے محدودے چند تصورات ہی سے مانوس ہے اور انہی میں چکر کاٹتا پھرتا ہے۔ خطبات کی حد تک اقبال کے ساتھ بھی یہی مسئلہ تھا کہ وہ مروج علمی حدود کو توڑ نہیں سکتے تھے۔ انہیں اپنے زمانے کے تصورات، موضوعات اور مصطلحات کے اندر رہ کر ہی کچھ کام کرنا تھا۔ ان کا بنیادی

مسئلہ یہ تھا کہ تاریخ کے اس موڑ پر کہ جب تمام موثرات زندگی مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل چکے تھے دین کے کائناتی اطلاق کو انسانی فکر و عمل کی ہر سطح پر کیسے بحال کیا جائے؟ اور جدید آدمی کے اولیات اور مسلمات کے ساتھ کوئی غیر منفید تصادم پیدا کیے بغیر اس کی کون سی تعبیر اختیار کی جائے جو تعقل اور تجربے کی خلقی پیش رفت سے ہم آہنگ ہو اور اتنی وسعت بھی رکھتی ہو کہ کائنات میں تغیر مسلسل کے اصول کو اپنی گرفت میں لاسکے؟ — اس آرزو نے انہیں کئی راستوں پر دور دور کی سیر کرواتے۔

اقبال کے تقریباً تمام تصورات ان کی نثر کے ساتھ ساتھ نظم میں بھی بیان ہوئے ہیں، تاہم ٹھیکہ فلسفیانہ معیارات پر بھی دیکھا جائے تو بیش تر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ شعر میں آکر ان کے خیالات کی فکری سطح بھی کیسے بلند ہو جاتی ہے۔

مجھے اس بات پر اصرار ہے کہ تصورات اقبال کی درست اور زندہ تفہیم کے لیے خطبات وغیرہ کے مقابلے میں ان کا شاعری کا مطالعہ زیادہ مفید اور زیادہ ضروری ہے "Reconstruction" کے اکثر مباحث اور قریب قریب سارا طریق استدلال فلسفے، سائنس اور نفسیات کی موجودہ صورت حال میں اجنبی اور غیر موثر ہو چکا ہے۔ اقبال نے خاص کر ان تینوں سے جو امیدیں باندھی تھیں، ان میں سے ایک بھی پوری نہیں ہوئی اور نہ آئندہ کبھی ہو سکتی ہے۔

مذہب اور مذہبی تصورات، اب کسی انسانی علم کا موضوع نہیں رہے۔ فکری علوم تو ایک طرف اب مذہب بیگانگی کا رویہ ریاضی اور لسانیات تک میں سرایت کر چکا ہے۔ یہاں مجھے ایک بات دہرانے کی اجازت دیجئے کہ ہم جس دنیا کے پڑوس میں رہ رہے ہیں، وہ ہر لحاظ سے انسانی تاریخ کا ایک عجوبہ ہے۔ اقبال جس تغیر سے ایک نیم مشروط موافقت پیدا کرنے کی تلقین کرتے تھے، اس کے معنی بدل چکے ہیں۔

آج تغیر کا مطلب ہے اپنا غیر ہو جانا یعنی کسی بھی معنوی تشخص پر برقرار نہ رہنا۔ اب اس سے قدم ملا کر چلنے کی ناکام کوشش کا بھی نتیجہ اسلام سے باہر نکل جانے کے سوا کچھ نہیں نکلتے گا۔ تجربیت، ارتقا، اضافیت، کوانٹم تھیوری اور مساوات ایسے عناصر سے تشکیل پا کر ان کی گرفت سے بھی پھسل جانے والی یہ دنیا ایک منجمد ابھی اور یہیں کی دنیا ہے۔ یہ ابھی۔ یہیں اضافی ہونے کے باوجود یا یوں کہہ لیں کہ اسی وجہ سے ایک سادہ معروضیت رکھتا ہے جو اتفاق سے اتنی سادہ ہے کہ ذہن اس سوال سے الجھنے لگتا ہے کہ اس کی کوئی حقیقت بھی ہے یا یونہی ایک التباس ہے

جس نے سب کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے؟ اس سوال کا جواب کچھ بھی ہو، ایک بات ہر حال طے ہے — سب کچھ بدل گیا ہے! اور یہ ہمہ گیر تبدیلی کسی مرتب و منظم و جودی حرکت سے نہیں پھوٹی۔ ہر انقلاب کا ایک کلی یا جزوی طور پر متروک ماضی اور ایک مطلوب مستقبل ہوتا ہے جن کے حوالے سے اس کی معنویت کا ادراک اور نوعیت کا تعین کیا جاتا ہے۔ یہاں ایسا کوئی حوالہ موجود نہیں — غالباً اس لیے کہ یہ تبدیلی کسی رد و قبول کا نتیجہ نہیں بلکہ کامل لاقطعی کا ظہور ہے۔ کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ اسے کس رخ پر متعین کیا جائے، اس کی رفتار کو ترقی یا زوال کے کس پیمانے سے ناپیں؟ — اب چیزوں کو نفی و اثبات کے روزن سے نہیں دیکھا جاتا۔ ان کے ہونے کی ایک حیاتیاتی لہر کو محسوس کر لینا کافی ہے۔ ماننا نہ ماننا، جاننا نہ جاننا، جس آدمی کا مسئلہ تھا وہ شاید مرچکا ہے۔ سارتر کے مجذوب پیغمبر، ڈاں ڈینے سے پوچھ لیں! یقیناً یہی کہے گا کہ اچھا! وہ نٹ جو ہاں اور نہیں کے دو رسوں پر اترا اترا کے چلتا تھا اور ایک دن سر کے بل نیچے آ رہا!۔

’سب صحیح‘ اور ’سب غلط‘ کی یہ صورت حال جس کے شکبے میں دو سروں کی گردن ہی نہیں، ہماری ٹانگ بھی پھنسی ہوئی ہے، اس سے جان چھڑانے کی اگر کوئی صورت ہے تو بس یہ کہ ہم جی لگا کر اقبال کی شاعری پڑھیں اور فکڑا مثلث پر ڈٹ جائیں۔ اکیسویں صدی میں امید ہے کہ وہ طاقت بھی ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جائے گی جس کی بنیاد پر ایک قوم دوسری کو محکوم بناتی ہے۔ وہ وقت زیادہ دور نہیں معلوم ہوتا جب انسانیت کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہوگا کہ صبح سے شام کیسے کی جائے؟ زبان و مکالمہ کو سکینز اور پھیلائے کی شعبہ بازی آخر کب تک چلے گی۔ مسلمانوں کو اس وقت کا صبر، ہوش مندی اور ہمت سے انتظار کرنا چاہیے جب مغرب کا آدمی حیوان بھی نہیں رہے گا، مشروم یا کائی بن جائے گا۔ تاریخ کے مے کو اتنی تیزی سے گھمانے کا یہی فطری انجام ہے۔ خود ہمارے پاس بھی زیادہ مہلت نہیں ہے۔ مغربی تصور کے مطابق ترقی یا دین؟ یہ فیصلہ ہمیں جلدی کرنا ہوگا۔ اور ہاں! اس ’نیا‘ کو قیامت تک ’اور‘ نہیں بنایا جاسکتا۔ یا سراپا نالہ بن جایا نوا پیدا نہ کر۔

ہمیں جس تبدیلی کی فوری ضرورت ہے وہ حس و ادراک کے متداول سانچوں اور تصورات کے موجودہ آفاق میں نہیں سانسکتی۔ ہمیں ہر چیز کے ساتھ ایک بالکل نئے تعلق کی بنیاد ڈالنی ہے تاکہ انسان اور کائنات کی وہ قدیم معنویت بحال ہو سکے جسے مغرب نے مسخ کر کے رکھ دیا ہے۔ تاریخ کے پورے کینوس پر اس نے خیر کا نقطہ لٹک نہیں چھوڑا جسے ایک موجود حوالہ بنا کر صحیح

اور غلط کے اس ٹھوس امتیاز تک پہنچا جائے جس کے بغیر انسان اگر واقعی انسان ہے تو سانس بھی نہیں لے سکتا۔

قومی زندگی کے طول و عرض اور اس کے مستقبل کا تعین کرنے کے لیے انسان کو دو صلاحیتیں بخشی گئی ہیں۔ تاریخی بصیرت اور تقدیری بصیرت۔ جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کی خوش نصیبی ہے کہ انہیں کم و بیش ایک ہی زمانے میں دونوں طرح کے صاحبان بصیرت میسر تھے۔ تاریخی بصیرت چونکہ سبب و اثر کے عالمگیر ضابطے سے متعلق ہوتی ہے لہذا اس کے نتائج ہاتھ کے ہاتھ سامنے آجاتے ہیں اور ایک محدود دوران میں اس پر کوئی حکم لگانا آسان ہوتا ہے۔ لیکن تقدیری بصیرت، فعل و انفعال کی کائناتی اصل کے وجدان سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کی نتیجہ خیزیوں کا ظہور دھیرے دھیرے اور ایک ایک کر کے ہوتا ہے۔ مگر اس کا کیا کیا جائے کہ ہمیں چند فضول بلکہ مملکت تعصبات نے ایسا گھیر رکھا ہے کہ پاکستان کی محض سیاسی تعبیر ہمارا کاہوس بن گئی ہے۔ ہم نے اسی کو فضیلت و دنائت کا ایک حتمی معیار بنا کر اس زمانے کے تمام لوگوں پر نافذ کر رکھا ہے۔ فیحنا "ملت اسلامیہ کے بہترین عناصر کا ایک بڑا حصہ اس ہٹ کی بھیئت چڑھ گیا اور بحیثیت امت ہماری تفکیر کے اکثر لازمی اجزا معطل ہو کر رہ گئے۔ اس مرضانہ رویے کا علاج بھی اقبال کے پاس ہے مگر ہمیں ان کے ہاں وہ اصول تالیف و تطبیق نظر ہی نہیں آتا جس کی بنیاد پر انہوں نے ملت کو انتشار سے بچانے کے لیے اس کے متضاد عناصر کو بھی یکجا کر دیا تھا۔

خیر۔ بات یہ ہو رہی تھی کہ خطبات وغیرہ میں شعور کی جس ساخت کو معیار بنا کر انسانیت کے بنیادی تصورات کو Objectify کرنے کی سعی کی گئی ہے، وہ اب اتنی ٹوٹ پھوٹ چکی ہے کہ تعمیر نو تو دور کی بات ہے، اسے فرض بھی نہیں کیا جاسکتا۔ کبھی Op Art یا Minimal Art کے نمونے دیکھیں تو جدید شعور کی بناوٹ کا اندازہ ہو جائے گا۔ البتہ شاعری میں اقبال تصورات کی Objectification اور انہیں Clinically ثابت کرنے سے اتنی دلچسپی نہیں رکھتے۔ یہاں ان کی آواز وجود کی ان ساکن گہرائیوں تک پہنچتی ہے جہاں "لازمانی" حقائق اپنی فوق استدلال جہت کے ساتھ ایک دائمی محرک کے طور پر موجود ہیں۔ دیگر موجودات کے برعکس انسان کا اصول حرکت "سکون" ہے۔ بدیں سبب اس کے لیے تغیر کے بس وہی معنی نہیں جو فطرت میں کارفرما ہیں، کیونکہ یہ فقط زمانے کے واقعاتی ہماؤ کا نتیجہ نہیں ہے۔ انسان اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے بدلنے یا نہ بدلنے کا فیصلہ کر سکتا ہے اور تاریخ کے سارے عمل کو کسی غیر متغیر منظر کے تابع

رکنے پر قادر ہے۔ اس قدرت کا استعمال تغیر کی واقعیت کو نہیں بدلتا بلکہ اس کی حقیقت کو متعین اور محفوظ رکھتا ہے جو اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ ایک ہی معنی کا مختلف صورتوں میں سفر ہے۔ ”تفکیر“ کی بات تو نہیں کرتا لیکن شعر میں اقبال نے تغیر کو اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ وہ واقعی بہت بڑے آدمی تھے۔ مانا کہ ہماری شعری روایت میں کئی نام ان سے بڑے ہیں مگر عطار اور رومی کے بعد ایسا کوئی شخص نظر نہیں آتا جو کائنات میں انسان کی مرکزیت کا ایسا شعور اور ایسا تجربہ رکھتا ہو جو اقبال کی شاعری میں ایک ایسی قوت کے ساتھ موجود ہے جو تاریخی عروج و زوال کے کسی بھی مرحلے پر قومی زندگی کو اس کی حقیقی ہیئت سے منقطع نہیں ہونے دیتی۔ عطار اس ہیئت کے سماوی و روحانی پہلو کے گہمدار ہیں اور اقبال ارضی و نفسی رخ کے — رومی حرف آخر کی طرح دونوں طرف موجود ہیں۔

عقیدے اور زندگی کے تعلق کی حقیقی نوعیت کا احاطہ کرنے کا دعویٰ کیے بغیر محض سہولت فہم کے لیے ’تصور و تصدیق‘ کی مثال دی جاسکتی ہے۔ زندگی ’تصدیقات‘ کے ایک دہرے سلسلے سے عبارت ہے، عقلی اور حسی، لیکن زندگی چونکہ خود تصور وجود کی حسی تصدیق ہے لہذا عقلی مصداقات اس میں خود شعوری کی وہ جہت تو پیدا کر دیتے ہیں جو ارادہ، حرکت اور عمل کے زاویوں میں توازن قائم کر کے اس مثلث کی شکل دیتی ہے جس کے تینوں سرے خدا، کائنات اور انسان کے مادرائے طبعی تعلق کے بے شمار پہلوؤں کی نشان دہی انہیں محدود کیے بغیر کرتے ہیں۔ لیکن حیات کی بنیادی ساخت کے اعتبار سے اس کے اکثر فوری محرکات عقلی نہیں، حسی ہیں۔ تصور یعنی عقیدے کی حسی تصدیق کے حصول کے بغیر اس کا معنوی یا مابعد الطبیعی کمال تو اپنی جگہ رہتا ہے مگر زندگی اپنے پورے میکنزم سمیت اس سے کوئی نسبت نہیں پیدا کر پاتی۔ جیسا کہ عیسائیت کے ساتھ ہوا۔ عقیدہ الوہیت مسیح کے مابعد الطبیعی مضمرات کے جائزے کا تو یہ موقع نہیں، البتہ حقائق کو تجزیاتی سطح پر گھسیٹ لانے کا رجحان، مادہ و روح کی دوئی کا تصور، چیزوں کی طبعی اصل کھوجنے کا داعیہ، فطرت کو وحی اور نظام کائنات کو معجزے کی جگہ دے کر انسان کی تمام صلاحیتوں کو انہی میں کھپا دینے کا جنون اسی عقیدے کے بالواسطہ مظاہر ہیں۔ آج دنیا جس ’وجودی کفر‘ میں بدل چکی ہے، اس کی جڑیں اسی زمین سے پھوٹی ہیں۔ عیسائیت نے آدمی کی حقیقی مسئولیت سے روگردانی کر کے زندگی کے عروج و زوال اور اس کے نظام اسباب و نتائج کو انسان کی عبودی گرفت سے ہمیشہ کے لیے نکال دیا ہے۔ قیید ”انسانی مجبوری و مختاری، علم و لاعلمی، نقص و کمال اور ترقی و تنزل کے تمام حدود اسی دنیا میں سما کر رہ گئے۔ ظاہر ہے جو دین ’توبہ‘ یعنی

حق کی طرف لپکنے کے تصور سے تقریباً خالی ہو، اس کے نظام بندگی میں جو خلا ہوگا سو ہوگا، دنیاوی دائرے میں بھی اس کی یہ کمی انسان کو خدا کے اور کائنات کو انسان کے اختیار سے خارج تو کیا کہیں، محروم کر دیتی ہے۔ توبہ، عمل کو اس کی افقی سطح سے بلند کر کے ایک کلیتہً مثبت نتیجہ فیزی سے حاصل کر دیتی ہے۔ جس کا، آج کی زبان میں، نفسیاتی اثر یہ ہوتا ہے کہ دنیاوی نتائج بلکہ خود دنیا انسان کی نظر میں ناگزیر ہونے کے باوجود ثانوی ہو جاتی ہے اور ناموافق سے ناموافق حالات میں بھی اس کے قدم بنے رہتے ہیں۔ اس طرح کوئی بھی فعل یا خیال کسی خارجی یا نفسی شے سے نہیں، بلکہ اس غیر مشروط اطاعت سے پیدا ہوتا ہے جو انسانی ارادے کی اصل ہے۔ یہاں اگر اقوال زریں، کا اسلوب اختیار کرنے کی اجازت ہو تو میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ توبہ، آدمی کے فطری نقص سے رونما ہونے والا کمال ہے۔

اسلام سے پہلے سب ادیان انسان کی ضروریات کو ملحوظ رکھ کر نازل ہوتے رہے۔ مگر اسلام کی صورت میں پہلی اور آخری بار خدا نے پوری تفصیل سے اعلان کیا کہ خود وہ کیا چاہتا ہے۔ ہمارا انڈیا مثلاً اسی مفصل مرض حق پر لپک کہنے کا نام ہے۔ لیکن ہمارے دل میں ایک چور چھپا بیٹھا ہے جس نے ہمیں ڈرا رکھا ہے کہ اسلام، زندگی پر جو قیود لگاتا ہے انہیں قبول کر کے ہم ترقی کی دوڑ سے باہر ہو جائیں گے۔ محفوظ راستہ یہی ہے کہ ایمان تو اسلام پر رکھو مگر عمل پر اس کی پرچھائیں بھی نہ پڑنے دو، ورنہ ہم ادھر حلال و حرام کے چکر میں پڑے رہ جائیں گے اور ادھر دنیا کہیں سے کہیں پہنچ جائے گی۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، ہر ترقی یافتہ یا ترقی پذیر قوم میں ایک چیز مشترک ہے: لادینی۔ ہم فی الحال کج دار و مرز میں پڑے ہوئے ہیں۔ یہاں بھی اقبال ہماری مدد کو حاضر ہیں۔ انہوں نے فرمایا تھا کہ اجتہاد کرنا چاہیے، سو اب ہم قوی زندگی میں ہر دینی قدر، مذہبی موقف اور روحانی طرز احساس کو معطل کر کے اجتہاد کریں گے جس میں جامد فقہ پرستی کے بجائے متحرک حقیقت پسندی کو اپنا رہ نما بنائیں گے۔

علامہ نے اجتہاد کو اسلام کے اصول حرکت سے تعبیر کیا تھا۔ ان کا مطلب یہ تھا کہ اجتہاد اس روح اطاعت کا عملی ظہور ہے جو کسی بھی خارجی تغیر کے رد قبول میں کبھی عاجز نہیں ہوتی۔ اس کی حرکت کا رخ لازماً اس کمال کی طرف ہوگا جس کا تعین انسان نے نہیں، خدا نے کیا ہے۔ آج جو لوگ اجتہاد کی رت لگائے ہوئے ہیں، کیا وہ بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں یا ایسا سمجھنے کے قابل ہیں؟۔ اسلام سے عملی تعلق کے تقریباً فقدان نے انہیں یہ موقع فراہم کر دیا کہ اقبال کو، جو ہماری جذباتی کمزوری ہیں، دین کی پوری روایت کے مقابلے میں کھڑا کر کے اس کی تحقیر کی

جائے۔

اوپر تصور و تصدیق کے حوالے سے ہونے والی گفتگو سے ملا کر دیکھیں تو ان کا منصوبہ سمجھ میں آجاتا ہے۔ قرآن و سنت اور ان کی سند پر متعین ہونے والے اوضاع و اطوار، عملی زندگی میں ان تصدیقات کا مرتبہ رکھتے ہیں جو مستقل ہیں اور کسی ایسے نظام حرکت و تبدیلی کو قبول نہیں کرتے جو ان کی نسبت اور دلالت کا رخ بدل دے۔ اس جملے میں ذرا مابعد الطبیعی رنگ آگیا ہے جس سے ہم فی الحال گریز کرنا چاہتے ہیں۔ یوں کہنا چاہیے تھا کہ عمل اور اس کی صورتیں، ایمان کی تصدیقات ہیں۔ ویسے تو تصور، صورت اور تصدیق، معنی سے مناسبت رکھتی ہے مگر چونکہ ہم اصطلاح کے پابند ہو کر گفتگو نہیں کر رہے لہذا یہاں بھی کسی قدر آزادی سے کام لیتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایمان، معنی ہے اور عمل، صورت۔ جس طرح صورت کا جواز معنی سے مشروط ہے، اسی طرح عمل کا ایمان سے۔ ایمان، شعور کی اور عمل، ارادے کی عمیق ترین سطح پر خدا سے تعلق رکھتا ہے۔ کسی اسلامی معاشرے میں بگاڑ پیدا کرنے کا ایک راستہ تو یہ ہے کہ ایمانیات میں براہ راست تحریف کر دی جائے، مگر اس میں مفت کی سردروی بست ہے اور جنونی بنیاد پرستوں کا ڈر الگ جی دہلائے رکھتا ہے۔ لہذا آسان اور محفوظ طریقہ یہ ہے کہ نیچے سے اوپر تک اعمال کا پورا ڈھانچا بدل کر ان کی تمام صورتوں کو ایسا بنا دیا جائے جو کسی بھی پہلو سے اپنے حقیقی معنی (یعنی ایمان) پر دلالت نہ کریں۔ پہلی ضرب سنت پر لگائی جاتی ہے جس کی بنیاد پر مسلمانوں کا ظاہر و باطن متعین ہوتا ہے۔ ہمارے یہاں یہی ہو رہا ہے۔ آج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی کوئی ایک سنت بھی معاشرے میں اور خاص طور پر اس کے مقتدر طبقات میں، زندگی کی بنیادی قدر یا محرک کی حیثیت سے موجود نہیں ہے۔ چند ظاہری سنتیں اکا دکا حلقوں میں پائی تو جاتی ہیں مگر وہ حلقے بالکل غیر موثر بلکہ نشانہ تحقیر ہیں۔

اس وقت تو آدمی دنگ ہی رہ جاتا ہے جب ایسے دعوے سننے کو ملتے ہیں کہ ظاہری سنتیں وقتی اور اضافی نوعیت کی تھیں، ہم معنوی سنتوں پر عمل پیرا ہیں۔ اس کار تیزی منطق پر تو ہنسا بھی نہیں جاسکتا۔ اس معاشرے میں ظاہر ہے یہی کچھ ہوگا جہاں یہ عالم ہو کہ جو شخص سورہ فاتحہ بھی اٹک اٹک کر پڑھتا ہے، وہ رازی و غزالی کے منہ آنے لگتا ہے۔ یہ سب دیکھ کر "The Bolcony" کا بپ بست یاد آتا ہے۔ جب پہلا فونو گراف اس سے کہتا ہے:

"Get set for prayer, because the world ought to be

bombarded with the picture of a piousman."

تو وہ — نہیں بلکہ پورا مکالمہ ہی دیکھ لیجئے، مختصر سا ہے :

"THE BISHOP (without moving): In fervent meditation!

FIRST PHOTOGRAPHER: Right, fervent. Get set.

THE BISHOP (ill at ease): But..... How?

FIRST PHOTOGRAPHER: Dont you know how to compose

Yourself for prayer? Okay, facing

both God and the camera. Hands

together. Head up. Eyes down.

That's the Classical pose.....

THE BISHOP (kneeling): Like this?

FIRST PHOTOGRAPHER (looking at him with curiosity):

That's it(He looks at the camera)

No, Your'es not in the frame.....

(Shuffling on his knees, THE BISHOP

Places himself in front of the camera) Okay.....(A)

جب بھی کسی روشن خیال اسلام کے داعی کو دیکھتا ہوں، دماغ ایک زور دار گونج سے جھنجھٹا اٹھتا ہے :

"FACING BOTH GOD AND THE CAMERA"

ع۔ ہم خدا خواہی وہم دنیاے دوں

اکیسویں صدی کا دروازہ ہمارے سامنے ہے۔ اس کی چوکھٹ پر سوسائٹل بیکٹ یا آئی نسکو کا کوئی کردار سر کے بل کھڑا ہے اور بڑی پروقار آواز میں ہم سے خطاب کر رہا ہے : "اس دروازے کی کنجی میرے پاس ہے۔ آپ کے لیے ضرور کھولوں گا۔ بس ایک شرط ہے — ترقی کرنی ہوگی! کیونکہ اس طرف جمیگروں کی ابدیت کا آغاز ہوتا ہے۔ لہذا وعدہ کریں کہ آپ میری کوئی بات نہیں مانیں گے حالانکہ آپ میری ہر بات مانیں گے۔ مگر پہلے یہ وعدہ کیجئے کہ آپ کوئی وعدہ نہیں کریں گے —"

دور کہیں ایک آواز بلند ہو رہی ہے جسے سنا نہیں جاسکتا۔ "تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے،"

نہیں ہے۔ جو کچھ نظر آتا ہے، نہیں ہے!"

حواشی

- ۱۔ بال جبریل، کلیات اقبال (اردو) 'اقبال اکادمی پاکستان' لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۵۰ / ۳۷۴
- ۲۔ مضامین اقبال ص ۶۸
- ۳۔ ہندگی نامہ زیورِ نجم، کلیات اقبال (فارسی) 'اقبال اکادمی پاکستان' لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۱۶ / ۳۶۰
- ۴۔ بانگ درا، دریچہ خلافت، ص ۲۸۱ / ۲۶۵
- ۵۔ ضربِ کلیم، امید، ص ۱۱۲ / ۶۲۲
- ۶۔ بال جبریل، ص ۶۰ / ۳۸۴
- ۷۔ بانگ درا، مسلم، ص ۲۰۸ / ۲۲۴
- ۸۔ اینسا، خضر راہ، ص ۲۷۸ / ۲۹۳
- ۹۔ ارمغانِ جاز، بڑھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو، ص ۲۲ / ۷۱۳
- ۱۰۔ اسرارِ خودی، ص ۴۲ / ۵۸
- ۱۱۔ ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر، مضامین اقبال، ص ۹۰-۹۱
- ۱۲۔ اینسا، ص ۹۵
- ۱۳۔ اینسا، ص ۹۸
- ۱۴۔ اینسا، ص ۹۲-۹۷
- ۱۵۔ اینسا، ص ۹۷
- ۱۶۔ ضربِ کلیم، محرابِ گل افغان کے انکار، ص ۱۸۲ / ۶۸۴
- ۱۷۔ اینسا، سیاسی ہفتہ شمار، ص ۱۶۸ / ۶۶۸

تصورات

سیاست ، تہذیب اور موت
داری سرپرواز ؟

احمد جاوید

اقبالیات

- ایک نظریاتی معاشرے میں جہاں نظریہ ، عمل سے نہیں بلکہ عمل ، نظریے سے پیدا ہوتا ہے ، کسی سیاسی نظام اور اس کی کارکردگی کا تجزیہ جن معیارات کی روشنی میں کیا جانا چاہیے وہ اپنی غایت کے اعتبار سے دنیاوی نہیں ہوتے ۔ ایسے معاشروں کا مقصور آدم سازی ہوتا ہے ، اور ایک موثر معاشرتی قوت کی حیثیت سے سیاست کا کام یہ ہے کہ اس مقصود کے حصول کا وہ راستہ جو دنیاوی زندگی سے ہو کر گزرتا ہے ، اسے ہموار رکھے ۔ اقبال نے اس اصول کو کئی طرح سے بیان کیا ہے :

” اگر ہندوستان میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے ،
محض آزادی اور اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظت اسلام اس
مقصد کا عنصر نہیں ہے --- تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی
کامیاب نہ ہوں گے ”
” --- اور اس آزادی سے ہمارا مطلب ہی نہیں
کہ ہم آزاد ہو جائیں ، بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام
قائم رہے اور مسلمان طاقت ور بن جائیں -- ”

کھویا نہ جا صنم کدہ ء کائنات میں
محفل گداز ! گری محفل نہ کر قبول

زندگی خواہی خودی را پیش کن
چار سو را غرق اندر خویش کن

کے نے دیا خاک جیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدمی °

حال ہی میں جنرل ڈیگال کی حکومت کے آخری وزیر تعلیم
ایڈگرفاورے (Edgar Faure) کی کتاب " The Heart of the Battle : for a new
social contract " نظر سے گزری ۔ اس کا لفظ لفظ قائل تردید ہے مگر

سیاست ، تہذیب اور موت

انصاف کی بات ہے کہ سیاست کی نظری اور عملی جہات کا جیسا تقابلی مطالعہ اس کتاب میں کیا گیا ہے ، کم ہی کہیں نظر آتا ہے ۔ مہنگل کی ' مطلقیت ' اور مارکس کی ' مغایرت ' کا ایک جدید سیاسی ہیومنزم کی بنیاد پر تقابل کرنے کے بعد فاورے جو نتیجہ نکالتا ہے وہ یہ ہے کہ معاشرہ ایک تہذیبی ' معاشی اور انتظامی کل ' ہے جو ہر آن متغیر ہے ۔ بعض نقائص کے باوجود یہ مغربی جمہوریت ہی ہے جس کی بدولت آدمی اس تغیر مسلسل کو اپنی ترقی کا ذریعہ بنانے پر قادر ہوا ۔ گو کہ فلسفہ ' سائنس اور فنون لطیفہ بھی اس ہمہ گیر تغیر سے سازگاری کی صورتیں نکالتے ہیں مگر ان کا دائرہ جتنا بھی وسیع ہو جائے ، بہر حال محدود ہی رہتا ہے ۔ ان میں ایک اصولی مغایرت پائی جاتی ہے جو ان کے حاصلات و نتائج کو آپس میں مدغم نہیں ہونے دیتی ۔ تاریخ میں پہلی مرتبہ جمہوریت کی شکل میں وہ نقطہ وحدت نمودار ہوا جس نے انسان کے عقلی ، حسی اور عملی انتشار میں تنظیم پیدا کی اور انہیں اپنے اندر سمیٹ کر وہ وحدانی اور آفاقی تناظر تخلیق کیا جو آدمی کو نوع اور فرد دونوں حیثیتوں میں ' دنیا سے جوڑے رکھتا ہے ۔ فاورے کے نزدیک جدید عملی سیاسیات کا ایک بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ اس نے انسان کی افسانوی تعریفوں کو ہمیشہ کے لیے رد کر دیا اور اس کی انفرادیت و اجتماعیت کو ایک حقیقی بنیاد پر استوار کر کے انہیں ٹھوس انداز میں نشو و نما پانے کا موقع فراہم کیا ہے ۔۔۔۔۔ The heart of the Battle کا یہ جزوی خلاصہ ذہن میں رکھیں ۔ سردست ہم اپنی بات وہیں سے شروع کرتے ہیں ، جہاں سے چھوڑی تھی ۔

تعلیمیاتی معاشروں میں فرد و اجتماع کا باہمی تعلق ایک خاص نوعیت رکھتا ہے : مغایرانہ عینیت یا عینیتی مغایرت ۔ وہاں آدمی کا تصور کسی غیر مشروط اور لا محدود انفرادیت یا اجتماعیت پر مبنی نہیں ہوتا جو عمرانی اور قانونی معنی میں بھی اس دہری کلیت (یعنی فرد و معاشرہ) کو دو لخت کر کے رکھ دیتی ہے جو اپنی فعلیت کے لحاظ سے ایک ہے اور حقیقت کے اعتبار سے متفاوت ۔ فرد اور معاشرے کو بلحاظ فعلیت ایک کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کا اصول حرکت (جو انہیں زمان و مکان کے ناسوتی تعینات سے ہم آہنگ رکھتا ہے) یکساں ہے ۔۔۔ اور باعتبار حقیقت ان کا

اقبالیات

آپس میں متفاوت ہونا اس معنی میں ہے کہ فرد کی حقیقت ، سکون ، اور وحدت ہے اور معاشرے کی ، حرکت ، اور ، کثرت ، ۔ معاشرہ اپنی تکمیل کے لیے کائناتی قوانین کو نظر انداز نہیں کر سکتا کیونکہ یہ قوانین اس کے وجود اور بقا کی لازمی اساس کا درجہ رکھتے ہیں ۔ معاشرہ خواہ کتنا ہی مکمل کیوں نہ ہو جائے ، مکمل فرد اس کی سائی سے کچھ نہ کچھ باہر رہ جاتا ہے ۔ یہ اس لیے کہ معاشرے کی تکمیل کا اصول تاریخ ہے جبکہ فرد کی تکمیل کا ، ابدیت ، ۔ البتہ جس طرح تاریخ اپنی روح میں ، وقت ، اور ، ابدیت کے نوعی فاصلے کو کم سے کم کرنے کی کوشش کا نام ہے ، اسی طرح معاشرہ بھی کثرت و وحدت یا دنیا اور آدمی کے درمیان حقیقی طور پر موجود تصادم میں ، وحدت ، یا آدمی کو غالب رکھنے کی سعی سے وجود میں آتا ہے ۔ کسی معاشرے کا نقص و کمال جانچنے کے لیے یہ دیکھنا لازمی ہے کہ اس کا رخ آدمی کی طرف ہے یا دنیا کی طرف ! اس کے مجموعی حدود میں آدمی ، دنیا پر غالب ہے کہ دنیا ، آدمی پر ! ---- معاشی خوشحالی ، فوجی طاقت ، سائنسی ترقی حتیٰ کہ آزادی یا غلامی ---- سب چیزیں مانوی ہیں ۔ ایک خط میں اقبال نے یہی کہا ہے :

”سلطنت ہو ، امارت ہو ---- کچھ ہو ، بجائے خود کوئی مقصد نہیں بلکہ یہ ذرائع ہیں اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول کے جو شخص ان کو بجائے خود مقصد جانتا ہے وہ رضواہا لہجواہ الدنیا میں داخل ہے“

یہاں باب ہاؤس (Hob House) کا بھی ایک اقتباس دیکھتے چلیں جو علامہ کا ہم عصر تھا :

" In the 20th century ' however ' particularly under the influence of the philosophy of Nietzsche and Bergson the radical relativization of thought in terms of life has introduced a really serious danger. According to George Soret and Vilfredo Pareto ' every pronouncement of Political Science is merely the sublimation of a highly individualized ' thoroughly irrational life Situation; every item of knowledge

سیاست ، تہذیب اور موت

in the political sphere` merely the derivative of a moment of time the socio-historical and personal sense above which thought is incapable of rising to any unified point of view.⁸

یہ تجزیہ ہمارے سیاسی کلچر اور اس سے رونما ہونے والی عمومی صورت حال پر بھی حرف بحرف صادق آتا ہے ۔

سیاست ، خصوصاً اس کی عملی صورتوں کو موضوع بنا کر کالم نگاری یا تقریر بازی کا شوق پورا کرنا ہو تو الگ بات ہے ، کام کی گفتگو بہر حال نہیں ہو سکتی ۔ یہ کسی پہلو سے ارادہ و شعور کی مرکزی فعلیت سے مناسبت نہیں رکھتی ۔ بلکہ فکر و عمل اپنی معیاری ساخت پر برقرار ہوں تو یہ سارا تماشا سرے سے ناقابل التفات ہے ۔ سیاست میں انسانی عنصر اس حد تک غائب ہو چکا ہے کہ ہر وہ شخص جسے آدمی ہونے پر اصرار ہو ، اس سے لا تعلق رہنے پر مجبور ہے ۔ ارادہ و شعور کی وہ خاصیت جو کمال انسانی کے اصول اور ان سے ہم آہنگ اوضاع و تصورات کو زندہ حالت میں اور حتمی ترجیح کے ساتھ زندگی کی ہر سطح پر موجود رکھتی یا رکھ سکتی ہے ، اس کی ذرا سی چمک بھی ہماری سیاسی صورت حال میں نظر نہیں آتی ۔ انسانی نفسیات میں گراوٹ اور کبھی کی جتنی شکلیں ہو سکتی ہیں ، سب کی سب یہاں موجود ہیں ۔ تفصیل میں تو کیا جانا مگر اتنا ضرور کہوں گا کہ سیاست نے ہماری زندگی میں اس نظریے کے لیے کوئی جگہ نہیں چھوڑی جس کی بنیاد پر ہم ایک ملت ہیں ۔ اس نے ہر طرح سے ثابت کر دیا ہے کہ اسلام کو مدار حیات نہیں بنایا جا سکتا ۔ ترقی وغیرہ کے نام پر مقاصد کا ایسا پرکشش نظام کھڑا کر دیا گیا ہے جس سے موافقت پیدا کرنے کے لیے احکام حق سے بے وفائی ناگزیر ہو گئی ہے ۔ ایک ایسے ماحول میں جہاں کامیابی کا ہر دروازہ جھوٹ اور حب جاہ کی کنجی سے کھتا ہے ، دین کو نظام زندگی بنانے کی کوشش اقدام خودکشی ہی تصور ہو گی ۔

ایک پاکستانی کی حیثیت سے مجھے اپنے وطن میں ہونے والی سیاسی پیش رفت کا سخت سے سخت جائزہ لینے کا حق حاصل ہے ۔ اسی استحقاق کو استعمال کرتے ہوئے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ہماری مجموعی سیاسی لیڈر شب ’ نیچے سے اوپر تک ‘ ایسا ایک آدمی بھی پیش نہیں کر سکتی جو بلحاظ فکر و عمل ‘

اقبالیات

تہذیبی، سیاسی، قانونی اور معاشی اسلامائزیشن کے عمل میں کم سے کم درجے پر بھی شریک ہونے کی اہلیت رکھتا ہو۔ اگر ہماری قوم ایک نظریاتی قوم ہے تو پھر یہ فطری بات ہے کہ اس کے نظام نمائندگی کی ہر سطح پر انہی افراد کو موجود ہونا چاہیے جو اس حقیقی تشخص کا شعور رکھتے ہوں اور تاریخ کی خوں تصادم سے آنکھیں چرائے بغیر اس تشخص کی اطلاقی جہات اور ان کے امکانات کو ایک مرتکز اور منضبط تنوع کے ساتھ بروئے کار لانے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

سیاست بلاشبہ ایک ایسی قوت ہے کہ قومی تمدن کی تراش خراش کا ہر عمل، بلا واسطہ یا بالواسطہ، اسی سے رونما ہوتا ہے۔ ہماری زندگی کا کوئی گوشہ اس کے دائرہ اثر سے باہر نہیں۔ ہمیں بنانے اور بگاڑنے کی تقریباً ساری طاقت سیاست دانوں کے ہاتھ میں ہے۔ یہ کوئی انجمنے کی چیز نہیں۔ ہمیشہ سے ایسا ہی ہوتا آ رہا ہے تاہم فکر کی بات یہ ہے کہ تبدیلی کے اسباب ایک ہی سطح اور ایک ہی سمت سے کیوں نمودار ہوتے ہیں؟ ماضی بعید میں بھی سیاست، معاشرتی تبدیلیوں کا بڑا سبب ہوا کرتی تھی مگر اسے پورے نظام اسباب سے الگ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ معاشرے کی تشکیل اور رد تشکیل کے تقریباً تمام عناصر کا ایک ہی دائرے میں سم آنا، ایک عجیب و غریب واقعہ ہے جس کی مثال ماضی میں نہیں ملتی۔

زمانہ ماقبل جمہوریت میں مسلمانوں کو خانقاہ اور دربار کی صورت میں ایک تہذیبی توازن میسر تھا جس کی وجہ سے بادشاہت اور حکمرانی کے دیگر ادارے معاشرتی تشکیل میں محض ایک معاون عنصر کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس معاملے میں ان کا کردار اثر اندازی کی قوت رکھنے کے باوجود لاجورد نہیں تھا۔ اس معاشرے کا مثالی فرد علاء الدین خلجی تھیں تھا بلکہ نظام الدین اولیاء۔ تہذیب کا مہر کمال دربار سے نہیں، درگاہ سے طلوع ہوتا تھا اور اس کی روشنی زندگی کے ان حصوں کو بھی جگمگاتی تھی جو بادشاہت وغیرہ کے حدود سے باہر ہوتے تھے۔ مسلم تہذیب اپنے امتیاز مراتب کے ساتھ انفس و آفاق کی یکجائی کا جو دائرہ بناتی ہے، خانقاہ اس کی بالائی قوس تھی اور دربار، زیریں۔ صوفی، جب دنیا سے روکتا تھا اور بادشاہ، ترک دنیا سے۔ گو عملی صورتوں میں یہ قطبیتی تعامل اتنا

سیاست ، تہذیب اور موت

سادہ اور اتنا مثالی نہیں تھا لیکن بھلا برا جب تک موجود رہا ، ایک بنیادی تہذیبی محرک کا کردار ادا کرتا رہا ۔ اس کے زیر اثر زندگی کی کوئی بھی حرکت اس مقصود اعلیٰ کی نسبت سے خالی نہیں تھی جو تہذیبوں میں وہ حرکی یکسوئی پیدا کرتی ہے جس کی بدولت ان کے داخلی تضادات کچھ مسلمہ ترجیحات کی روشنی میں کسی تہذیبی انتشار کا سبب نہیں بنے پاتے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ شرف انسانی کے انکار کی جتنی صورتیں ہیں ، ملوکیت ان میں بدترین شکل ہے ۔ مگر ایک سوال پھر بھی جان نہیں چھوڑتا ۔۔۔ شرف انسانی کی تعریف کیا ہے اور کیا ہمارا موجودہ نظام اس کا اثبات کرتا ہے ؟

انسان دیگر مظاہر زندگی پر فضیلت رکھتا ہے کیونکہ اس کے لیے اس کا عدم بھی بامعنی ہے ۔ اسی وجہ سے اس میں ایسی وسعت ہے جو دنیاوی یا جسمانی وجود کے تنگ حدود کو کسی بھی سطح پر قبول نہیں کرتا ۔ حتیٰ کہ تجربات کی سطح پر بھی نہیں ۔ عدم یا موت کی معنویت کا ادراک اور اثبات کرنے والا شعور ، چیزوں کو دیکھنے کا ایک خاص زاویہ رکھتا ہے جہاں عقلی و حسی اور ذہنی و خارجی کی تقسیم اپنے فلسفیانہ معنی میں باقی نہیں رہتی بلکہ ایک ترکیبی ہیئت میں ڈھل جاتی ہے ۔ ہمیں سے وہ علامتی انداز نظر پیدا ہوتا ہے جو ادنیٰ سے ادنیٰ شے کو بھی اس علوی نسبت سے خالی نہیں دیکھتا جسے اصطلاح میں تشبیہ کہتے ہیں ۔ یہ علامتی انداز نظر چیزوں کی بے لچک واقعیت کو توڑ کر ان میں وہ ارفع و داری پیدا کرتا ہے جو انھیں مذکورہ بالا شعور کے طریق اثبات سے ہم آہنگ ہونے کے قابل بناتی ہے ۔ یہ شعور اور اس کے عملی مظاہر ، شرف انسانی کی بنیاد ہیں ، ان سے کائنات میں بھی وہ رفعت پیدا ہوتی ہے جو اسے انسانی معنی میں موجود ہونے کے لائق بناتی ہے ۔

تہذیب ایک لحاظ سے تصور مرگ و زیست کی Actualization ہوا کرتی ہے ۔ دنیا اور وقت کا باہمی تعلق جو اصل تہذیب ہے ، اس کی تمام سطحیں اسی تصور سے منکشف اور متعین ہوتی ہے ۔ موت اور زندگی ، باعتبار حقیقت ، وجود ہی کے مظاہر ہیں جس کی مثال ایک ذو معنی لفظ کی سی ہے ۔ تہذیب کا بھی ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے ۔ ظاہر انسان

اقبالیات

کی متحرک وقوعیت سے عبارت ہے جو دنیا اور وقت کی شرائط ہستی کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کرنے سے مشروط ہے۔ اس کے ذریعے آدمی کائنات میں 'ہونے' کے حدود میں توسیع کرتا ہے تاکہ یہاں اپنی جگہ بنا سکے۔۔۔ دوسری طرف تہذیب کا باطن 'انسان کی مستقل موجودیت سے نسبت رکھتا ہے جس کی بنیاد پر وہ دنیا اور وقت سے اوپر اٹھ کر وجود کی اس سطح تک رسائی حاصل کرتا ہے جہاں 'نہ ہونے' یا 'کچھ اور ہو جانے' کا امکان معدوم ہے۔ دنیا ظرف وجود نہیں ہے بلکہ ظرف حیات۔۔۔۔۔ اسی طرح زمانہ بھی مقدار زندگی ہے نہ کہ مقدار وجود 'بدیں سبب زمانیات کے دائرے میں انسان ہونے کی حقیقی معنویت کی وہ جہت جو تہذیبوں کے ظاہر کو تخلیق کرتی ہے اور اس عمل کو مسلسل جاری رکھتی ہے 'حیات اور مظاہر حیات میں Situated ہے۔۔۔۔۔ مگر دوسری جہت جو تہذیبوں کے باطن کی تشکیل کرتی ہے 'موت اور حقائق موت میں کار فرما ہے۔ زندگی 'موت کا ظاہر ہے اور موت 'زندگی کا باطن'۔ وجود 'انسانی حوالے سے' انہی دونوں کی یکجائی بلکہ اتحاد کا نام ہے۔ ہر تہذیب اپنے ظاہر و باطن کی متوازنیت رفق کر کے یا ان میں حسب مرتبہ توازن پیدا کر کے اسی اتحاد تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ کوشش گویا 'موجود' ہونے کی کوشش ہے۔ اپنی معیاری حالت میں تمام تہذیبی قوی اس کوشش میں کم و بیش شریک ہوتے ہیں اور یہ شرکت ہی (افراد کی امتیازات کے باوجود) انہیں ایک ہیئت وحدانی بناتی ہے۔ اس میں کبھی رخسہ پڑتا ہے تو ایک سبب سے۔۔۔ اور وہ ہے انسان کی 'وقوعیت' کا اس کی 'موجودیت' پر غالب آجانا۔ دنیا پرستی کا بیج ہمیں سے پھوٹا ہے۔

ملوکیت کی ایک طویل تاریخ سے گزرنے کے بعد دو سو سال کی غلامی نے ہمارے اندر آزادی کا ایک ایسا تصور پیدا کر دیا جس سے ہم مانوس نہ تھے۔ وہ اجتماعی طرز احساس جو کسی گہرے قانونی اور روحانی منسوم میں تو نہیں البتہ ایک ذوقی اور نفسیاتی معنی میں دین کے عمومی اسالیب حیات کو معاشرتی سطح پر غائب نہیں ہونے دیتا 'اس غلامی سے اتنا متاثر نہیں ہوا تھا کہ آزادی کی طلب دینی محسوسات کے دھارے سے پھوٹی۔ فرنگی دور حکومت میں مغلیہ سلطنت کی زوال آمادگی کا زمانہ بھی

سیاست ، تہذیب اور موت

شامل کر لیں تو صاف دکھائی دیتا ہے کہ ان تین صدیوں میں ہندو اسلامی تہذیب کو دھیرے دھیرے گھن لگنا شروع ہو چکا تھا۔ حب دنیا اور ہوس جاہ کی دیمک اس کے تمام ستونوں کو چاٹتی جا رہی تھی گوکہ دینی تعلیمی ادارے کسی قدر کامیابی کے ساتھ اپنا رواجی کردار نبھا رہے تھے لیکن دنیاوی خوش حالی اور محفوظ مستقبل کی ضمانت نہ رکھنے کی وجہ سے ان کی کشش ماند پڑ چلی تھی۔ جو چیزیں اپنی کشش کھو دیں وہ تہذیبی پیش رفت کے عمل سے خارج ہو جایا کرتی ہیں۔ اہل بد رسہ اس اصول کا ادراک تو رکھتے تھے مگر ان کی مجبوری یہ تھی کہ وہ دین کی اس عملی اور عقلی جہت کے ترجمان تھے جسے بروئے کار آنے کے لیے بجا طور پر مکمل غلبہ درکار تھا۔ اس غلبے کی ناموجودگی نے فقہ و کلام پر اساس رکھنے والے علماء کو معاشرے میں اجنبی سا بنا دیا۔ خانقاہوں کی کشش البتہ کسی حد تک باقی رہی۔ اس کا سبب غالباً یہ تھا کہ صوفی دین کے حسی پہلو کا نگہدار تھا۔ تاہم محض اسی پر تکیہ کر کے زوال کی راہ نہیں روکی جا سکتی تھی۔ جس بہر صورت فوری مقابلات کے تابع ہوتی ہے۔ تصوف میں اتنی سکت نہیں تھی کہ وہ مقابلات میں تصرف کر سکتا۔ اس کے لیے بھی اقتدار لازم تھا۔ غرض دینی اور تہذیبی اداروں کی بے دست و پاکی نے ایسی صورت حال پیدا کر دی کہ ہندوستانی مسلمان اپنے مستقبل کو دنیاوی نقطہ نظر ہی سے دیکھنے لگا۔ نماز روزے کی آزادی نے اس کے دینی وجود کو احساس غلامی کی شدت سے بڑی حد تک بیگانہ کیے رکھا۔ اسے زیادہ تر دنیا سے محرومی کا تجربہ تھا جو رفتہ رفتہ دنیا کی محبت میں تبدیل ہو گئی۔ اسی محبت نے فقہ پر جمود و فرسودگی اور تصوف پر رہبانیت کا الزام لگا کر اپنے راستے کی آخری رکاوٹیں بھی گرا دیں۔

بیسویں صدی کو عام آدمی کی صدی بھی کہا جاتا ہے۔ یہ عام آدمی ، انسانیت کے نظری و حسی مشرکات کا نمائندہ نہیں بلکہ اس کا عموم حیات محض پر استوار ہے۔ کسی مابعد الطبیعی اور دینی اساس پر قائم روایتوں میں اپنے تاریخی دوران کے تقاضوں کے پیش نظر ، زمانی اور ارضی عناصر کو بعض مستقل شرائط کے تحت قبول کرنے کی ایک جہت ضرور پائی جاتی ہے۔ عام آدمی اسی جہت کا عملی مظہر ہوتا ہے یا ہوا کرتا تھا۔

اقبالیات

یہ مظہریت یقیناً بڑی حد تک ناقص اور خام ہے مگر تمام تر خرابیوں کے باوجود اس کی دلالت کا رخ اسی نظام کی طرف ہے جو نقص و کمال کی ساری صورتوں اور حالتوں کو پوری معروضیت کے ساتھ متعین کرتا ہے۔ ہمیں سے قانون پیدا ہوتا ہے جو دراصل ارادے کو غایت اور ایک معاشرتی سطح پر شعور کو حقیقت سے انحراف یا تجاوز کرنے سے روکتا ہے، اور ایک ایسا "ضابطہ سازگاری" فراہم کرتا ہے جس میں 'روسو کی اصطلاح کے مطابق' "ارادے اور اشیاء کی عمومیت" متحد ہو جاتی ہے۔ آج کا عام آدمی ایسا نہیں۔ انیسویں صدی کی فضا سے نکل آنے کے باوجود یہ بنیادی طور پر حیاتیات ہی کی "پروڈکٹ" ہے جس میں نشہ اور برگساں ایسے 'بغیروں' اور 'صوفیوں' نے تقدس اور عظمت کا رنگ بھر کر اسے وجودی معیار بنا دیا۔ حیات محض کو انسانی وحدت اور کلیت کا مبداء و مرجع ماننے سے جہاں اور بہت سے نتائج برآمد ہوئے وہاں ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ زندگی میں اصول حرکت کو قائم رکھنے والا اثر و اتقان کا دائرہ محض ایک نقطے کے گرد گھومنے لگا۔۔۔۔۔ طبعی تسکین کا نقطہ۔ بیسویں صدی کا عام آدمی اسی تسکین کا بویا ہے۔ یہ ایک ایسی عمومیت یا وحدت ہے جو پوری انسانی تاریخ میں پہلی مرتبہ ظاہر ہوئی ہے۔ کسی انسانی رویے اور کردار کا اتنا قطعی کل جس نے زمین و آسمان کو اپنے اندر سمو رکھا ہو، پہلے کبھی وجود میں نہیں آیا۔ آدمی کے دیگر وجودی تعینات اگر اس کے ساتھ غیر مشروط انفعالی نسبت نہیں رکھتے تو ان کی موجودگی ایک معدوم موجودگی ہے۔ لائق نفی نہ قابل اثبات۔ سیاست اور اس کے تمام اوضاع بھی دراصل مسکلات ہیں جو کم از کم موجودہ صدی میں اپنا کارگر ہونا ثابت کر چکے ہیں۔ زندگی کے فوق الانسانی محرکات کا دباؤ جو شعور اور ارادے کو چند متعین حدود میں رکھتا ہے اور محسوس کا انکار کیے بغیر اسے معقول پر غالب نہیں آنے دیتا، سیاست کے ذریعے بڑی حد تک درمیان سے ہٹ گیا۔ ان محرکات کو یا تو آدمی (یعنی عام آدمی) کی سطح تک کھینٹ لایا گیا یا پھر انھیں زندگی کی مجموعی فضا سے خارج کر دیا گیا۔ اس کا سب سے بڑا اظہار جمہوریت میں ہوا جو ایک سیاسی نظام ہی نہیں بلکہ مکمل تصور انسان ہے، اور اس اعتبار سے منفرد ہے کہ اس کی بنیاد پر تمام مابعد الطبعی حقائق، امتیازات، اصول اور معیارات کو عالم گیر سطح پر

سیاست ، تہذیب اور موت

نیر انسانی بنا دیا گیا۔ بقول محمد حسن عسکری : " اس کا عملی نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف " انسان کو بلکہ " عام آدمی " کو ہر چیز کا آخری معیار بنا لیا گیا ہے ۔ شعر و ادب ہو یا فلسفہ یا مذہب ، بیسویں صدی میں ہر جگہ یہی مطالبہ ہے کہ جو بات ہو " عام آدمی " کی سمجھ کے مطابق ہو اور اس کی جسمانی اور ذہنی ضروریات کو پورا کرتی ہو ۔ چونکہ " عام آدمی " اپنی سطح سے اوپر اٹھنے کی استعداد نہیں رکھتا ، اس لیے دوسروں سے کہا جاتا ہے کہ سب کے سب نیچے اتر کے " عام آدمی " کی سطح پر آجائیں ۔ --- جو چیز " عام آدمی " کی سمجھ میں نہ آئے وہ گردن زدنی ہے ۔ اصرار اس بات پر ہے کہ جس طرح معاشرتی دائرے میں کسی کو بڑا یا چھوٹا نہیں سمجھا جاتا چاہیے ، اسی طرح ذہنی دائرے میں بھی بہتر یا کمتر کا سوال نہیں اٹھنا چاہیے ۔ اسی لیے بیسویں صدی کو " عام آدمی کی صدی " کا نام بھی دیا جاتا ہے ---- " عام آدمی " کی پرستش کے ساتھ ساتھ " عام سمجھ بوجھ (Common Sense) کی پرستش ہو رہی ہے ۔ کہا یہ جا رہا ہے کہ جو چیز " عام سمجھ بوجھ " کے معیار پر پوری نہ اترتی ہو وہ غلط ہے یا توجہ کے لائق نہیں -- اس لیے مطالبہ کیا جا رہا ہے کہ جو چیزیں " عام سمجھ بوجھ " کے دائرے سے باہر ہوں ، انھیں یا تو ختم کر دیا جائے یا کاٹ چھانٹ کر " عام سمجھ بوجھ " کے دائرے میں لے آیا جائے ۔ ہمارے اکثر سننے میں آتا ہے کہ اسلام میں کوئی ایسی بات نہیں جو عام آدمی کی سمجھ میں نہ آئے ، یا عام آدمی کو بھی اسلام کے سمجھنے کا اتنا ہی حق ہے جتنا علماء کو ، تو اس کے پیچھے یہی ذہنیت کار فرما ہے ---- غرض ، جمہوریت اور مساوات کے اصولوں کو سیاست ، معیشت اور قانون کے دائرے میں محصور نہیں رکھا گیا ، بلکہ ان دائروں میں بھی عام کیا گیا ہے جہاں ان کا دخل نہیں ہونا چاہیے ۔ " (جدیدیت ص ۵۲ - ۵۳)

عقل پرستی یعنی انسان مرکزی سے شروع ہو کر حیات پرستی یعنی حیوان مرکزی تک پہنچنے والا گراوٹ کا یہ عمل ایسا نہیں تھا کہ اسے کسی خاص حد پر روکا جاسکتا ۔ حیات کے مدار میں داخل ہو کر بھی یہ حرکت زوال تھی نہیں بلکہ اور تیز ہو گئی ۔ اگلا مرحلہ نفی حیات ہے ، یعنی نہ ہونے کا داعیہ -- جمہوریت کی مختلف عملی اور سیاسی تعبیرات سے قطع نظر

اقبالیات

’ اپنی فطری اور اصولی جہت سے یہ اس داعیہ کو ایک نوعی عموم کی حیثیت دینے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے ۔ اپنی وجودی ساخت میں انسان برزخ ہے کیسے دو نقطوں کو ملانے والے خط کی طرح ’ جس کے دونوں سرے محض اعتباری دوئی رکھتے ہیں حقیقتہً ان میں مغایرت نہیں پائی جاتی ۔۔۔۔ اور کیسے منزلہ عمارت کی درمیانی منزل کی طرح ’ جس کی پہلی منزل دنیا ہے اور تیسری ’ خدا ۔ یہاں سے نیچے بھی اترنا جا سکتا ہے اور اوپر بھی پہنچا جا سکتا ہے ۔ یہ برزخیت چونکہ انسان کی حقیقت ہے لہذا اس سے پیچھا چھڑانا تو محال ہے ’ البتہ اس کی فعلیت کا رخ ضرور تبدیل کیا جا سکتا ہے ۔ انسان کو اس کے اول و آخر اور تحت و فوق سے منقطع کر کے دیکھا جائے تو وہ فی الاصل محدود ہے اور کثرت ’ زمانیت اور مکانیت اس کے اعتبارات ۔ یہیں سے داعیہ نبودن پیدا ہوتا ہے جو اس قدیم فطری اقتضا کی ٹہڑی ہوئی صورت ہے جو انسان کی حقیقی ساخت کا لازمہ ہے ۔ اس برزخیت کی اصل ذاتی انفعال ہے ۔۔۔۔ یعنی بلند تر مراتب وجود کے ساتھ غیر مشروط موافقت ۔ اس غیر مشروط موافقت کو ختم نہیں کیا جا سکتا ۔ نقشے سے دریدا تک ایک پوری لائن کشیکیلی روایت نے بھی زور مار کر دیکھ لیا مگر کامیابی نہ ہوئی ۔ تاہم اسے یکسر ناکامی کہنا بھی درست نہیں ۔ جو آئینہ سورج کے رخ پر رکھا ہوا تھا وہ اب کسی اور طرف گھوم چکا ہے بلکہ مسلسل گھومتا جا رہا ہے ۔ اس نامرکز انکسار نے جسے انفعال کی بے جوتی یا ہمہ سستی کہنا چاہیے ’ اس وجودی ٹھنڈ کو غائب کر دیا جس کی بنیاد پر آدمی کو اپنے ہونے کا اطمینان حاصل ہوتا ہے ’ اپنی موجودیت کو ٹھیک سے تجربہ کرنے کا موقع ملتا ہے ۔ حقیقت جوئی کا فطری تقاضا جو اپنی تفخیل و تکمیل کے لیے ایک فوق تجربی تعین سے نسبت رکھنے پر مجبور ہے ’ ہستی کے سیاق و سباق میں اس تعین کی غیر موجودگی کی وجہ سے اپنا راستہ بدل لیتا ہے اور ایک بالکل مختلف ہدف تراش لیتا ہے : معدومیت ۔۔ یہی تغیر کی حقیقت اور منتہا ہے ۔ آئینہ اتنی تیزی سے گھوم رہا ہے کہ کوئی عکس نکلنے ہی نہیں پاتا ۔ تصوف میں ایک اصطلاح بہت استعمال ہوتی ہے : فنا ۔ ابھی جس انفعال کا ذکر ہوا ’ اس کی حد کمال یہی ہے ۔ انسان کو میڈیم بنا کر وجود کے معنی کا صورت پر وحدت کا کثرت پر اور ثبات کا تغیر پر غالب آ جانا ۔۔۔ یہی فنا ہے ۔

سیاست ، تہذیب اور موت

اس کی طلب انسان کا جوہر ہے ۔ اس کے بغیر انسان ہونے کا کوئی مطلب نہیں ۔ تصوف میں اس کے کیا معنی ہیں ؟ یہاں سرکھپانا فضول ہے ۔ میں نے تو یہ بات ایک خاص مقصد سے کی تھی اور وہ یہ کہ آدمی کا وجودی کردار دو اصولوں پر مبنی ہے : عنیت اور غیریت ۔ انھیں محض امتیاز پیدا کرنے کے لیے دو کلمہ دیا ورنہ یہ الگ الگ نہیں ۔ ایک کا تحقق (Realization) دوسرے سے مشروط ہے اور اس میں شامل ۔ یعنی صرف عنیت اور صرف غیریت کوئی چیز نہیں بلکہ عنیت مع غیریت اور غیریت مع عنیت ۔ محی الدین ابن عربی کے الفاظ میں پہلے کی کارفرمائی مرتبہ ثبوت میں ہے اور دوسرے کی مرتبہ وجود میں ۔ عنیت ، ثابت قطبین کو جوڑتی ہے اور غیریت کا ایک سرا مستقل اور دوسرا متحرک ہوتا ہے ۔ اس اصول کو انسانی حدود میں رکھ کر دیکھیں تو پہلا عمل ذہنی ہے اور دوسرا خارجی (خارج میں مستقل قطبین کا وجود محال ہے ۔ اسی لیے عنیت محض اور غیریت مطلق ، فی الخارج متحقق نہیں) ۔ آج کے آدمی کا ایک بہت بڑا مسئلہ یہ ہے کہ خود اس کے ذہن اور تجربے کے درمیان وہ لکیر جو ایک جہت سے خطہ واصل ہے اور دوسرے پہلو سے بظلم فاصل ، مٹی سی جا رہی ہے ۔ زندگی ، جو ان دونوں کا مشترک موضوع ہے ، اس کی رفتار اتنی تیز ہو گئی ہے کہ ذہن کی گرفت میں آتی ہے نہ تجربے کی ۔ ۔۔۔ یہ تہذیبی چیزوں میں وہ پورا پن پیدا ہی نہیں ہونے دیتی جس کے بغیر ذہن معطل ہے اور تجربہ خام ۔ ان دونوں کے پاس اپنے فوری متقابلات سے نسبت استوار کرنے ، اسے محفوظ رکھنے اور نشو و نما دینے کا کوئی نظام موجود نہیں ۔ حتیٰ کہ وہ اسباب بھی غائب ہو گئے جو ذہن اور تجربے میں دوری یا نزدیکی پیدا کرتے تھے ۔ ذہن ، ذہن نہیں ہویا رہا کہ سکون و ثبات کا نقطہ کھو گیا ہے ۔ تجربہ ، تجربہ نہیں بن پا رہا کہ حرکت و تغیر کی رفتار ، انسان میں تبدیلی کی جتنی سکت پائی جاتی ہے ، اس سے کہیں زیادہ تیز ہے ۔ حرکت و تغیر ، سکون و ثبات کے بغیر ناقابل ادراک ہے اور سکون و ثبات ، حرکت و تغیر کے بغیر ناقابل تجربہ ۔ اسی نہ ہو سکتے کی حالت نے انھیں متحد کر رکھا ہے ۔ انھیں وہ نقطہ درکار ہے جس میں ثبات اور تغیر دونوں جمع ہوں تاکہ ان کی عنیت و غیریت کا فطری تعین بحال ہو جائے ۔

اقبالیات

جدید سائنس ، نفسیات اور سیاست نے زندگی کی افہمیت کو اتنا طول دے دیا ہے کہ اور بہت سی حقیقتوں کے ساتھ انفرادیت اور موت کے معنی بھی یا تو گم ہو گئے ہیں یا اتنے بدل گئے ہیں کہ پہچانے ہی نہیں جاتے ۔ روز مرہ کی زندگی میں ایسی غیر انسانی کشش پھونک دی گئی کہ آدمی اوپر اٹھنا بھی چاہے تو نہیں اٹھ سکتا ۔ دنیا میں ایسا لا محدود پھیلاؤ اور تنوع پیدا کر دیا گیا ہے کہ انسانی زمان و مکان کے حقیقی حدود ٹوٹ چلے ہیں اور اگلا پھر اس سے اگلا منظر دیکھنے کی خواہش یا ہوس یا مجبوری نے اولاد آدم کو حیات کے سر عظیم یعنی موت کی معرفت سے محروم کر رکھا ہے ۔ موت ہو یا انفرادیت ، دونوں اوپر اٹھنے کا نام ہیں ۔ خود سے بھی ، دنیا سے بھی ----- یہ ابدیت کی جڑواں بیٹیاں ہیں ۔

تازہ پھر دانش حاضر نے کیا سحر قدیم
گزر اس عہد سے ممکن نہیں بے چوب کلیم (اقبال)

یہ شعر نہیں ، ہماری قومی بقا کا واحد امکان ہے ۔ زمانے کے ضمیر میں اتر جانے والی یہ نگاہ ، آدمی کو ششدر کر دینے والی یہ کثیر الجہاتی --- خدا کی نشانیوں میں ایک نشانی ہے ۔ اس پر انگشت بندناں ہونے کے لئے بھی شعور ، احساس اور ارادے کی بلندی درکار ہے جس سے محرومی کا پچھتاوا تو دور کی بات ہے ، نہیں تو اپنا گرنا بھی یاد نہیں رہا ۔

" دانش حاضر " اور " سحر قدیم " میں بنیادی مماثلت ہے ۔ ان کا موجود ایک غیر حقیقی وجود سے موجود ہے اور 'معدوم' ایک جھوٹے عدم سے معدوم ۔ الہیات کی اصطلاح میں بیان کیا جائے تو دونوں ایک بات پر متفق ہیں : ذات کا انکار ۔ اس روئے کا دائرہ وجود کے تمام مراتب تک پھیلا ہوا ہے ۔ گفتگو کو کونیات تک محدود رکھیں تو بھی ذات ، شے کا ساکن مرکز ہے جو زمانے میں ہونے کے باوجود اپنے دوران ہستی میں کسی تغیر کو قبول نہیں کرتا ۔ یہی اشیاء کی وہ مابعد الطبیعی جہت ہے جسے تسلیم کرنے کا مطلب خدا کو ماننے کے سوا کچھ نہیں ۔ کیونکہ شعور اگر " ہونے " کی ایک ایسی سطح کا امکان بھی قبول کر لے جو وقت کے زیر اثر یا حرکت و تبدیلی کی لازمی زد میں نہیں ہے تو وجود باری تعالیٰ کو نہ

سیاست ، تہذیب اور موت

ماننے یا نہ مان سکنے کا کوئی جواز نہیں رہتا ۔ وجود فی الزمان میں حرکت ناپذیری کے عصر کے اثبات سے چونکہ حدوث و قدوم وغیرہ کا مسئلہ ذہنی اور اک کے فطری سانچے کو بدلے بغیر سمجھ میں آجاتا ہے اور کائناتی زمان و مکاں کی ناگزیریت لا محدود اور مطلق نہیں رہتی لہذا انسانی ترجیحات میں عالم خارجی ثانوی ہو جاتا ہے ۔ عالم خارجی اور اس کے تمام قوانین ، انسان کے لیے علامتی اور اعتباری حیثیت تو ضرور رکھتے ہیں لیکن اپنے اندر کوئی مستقل نقطہ ارتکاز نہ رکھنے کی وجہ سے ان کے پھیلاؤ میں لامتناہیت کا جو التباس پیدا ہو سکتا ہے ، وہ زائل ہو جاتا ہے ۔ کائنات کے حدود مقرر ہو جاتے ہیں اور اصول کی سطح پر اس کی ماہیت متعین ہو کر اسے ارادہ و شعور کا حتمی ہدف نہیں بننے دیتی ۔ آدمی اس کی کچھ تجربی اور غیر تجربی تعبیرات پر متفق ہو کر ایک لاطائل تفتیش میں اپنے وقت کو ضائع ہونے سے بچالیتا ہے ۔۔۔ اس تفتیش و تفتیش نے انسانی نفسیات میں جو ہستی پیدا کر دی ہے وہ اتنی واضح ہے کہ کسی ثبوت کی بھی ضرورت نہیں ۔ ” سحر قدیم ” ہو یا ” دانش حاضر ” یعنی تمام جدید علوم اور ان سے تشکیل پانے والی ذہنیت ، دونوں کا تصور وجود تقریباً ایک ہے اور اس ’ ساکن ’ مرکز سے خالی ، جس کا اوپر ذکر ہوا ۔ اشیاء کے حقیقی اور ذاتی تعین کو نظر انداز کر کے ان کی ماہیت کو نری طبیعیات میں منحصر گردانے کا جو رجحان آج کے تمام علوم و فنون پر غالب ہے ، اس کے ڈانڈے قدیم سحری روایات سے جاملتے ہیں ۔ شعور کے تجزیہ میلانات کی جھوٹی تسکین کے لیے جادو نے طبیعیات میں سریت پیدا کی تھی ، جدید سائنس اور دیگر علوم بھی کچھ ظاہری رد و بدل اور تکنیکی اضافوں کے ساتھ یہی کام کر رہے ہیں ۔ کائنات کے فطری نظام سبب و اثر میں رخنہ ڈال کر انھوں نے ایک متوازی فطرت ’ انجیاد ’ کر رکھی ہے جس میں علت و معلول کا کوئی امتیاز اٹھ گیا ہے اور دونوں افقی فعلیت کی ایک نامنقہ کیر بن کر رہ گئے ہیں جس کا ہر نقطہ بیک آن اور بیک طرف علت بھی ہے اور معلول بھی ۔ اس طرح اشیاء کو اس ’ سادیت ’ سے کاٹ دیا گیا جس کی کشش انھیں کسی خلا میں معلق ہونے سے محفوظ رکھتی تھی ۔۔۔۔۔۔ اس کے جو نتائج نکلے ان کی ہولناکی کا اگر ہمیں ذرا بھی اندازہ ہوتا تو ہماری قوی زندگی کا دھارا اپنا رخ بدل لیتا ۔ محمد حسن

اقبالیات

عسکری نے "جدیدیت" میں ان خرابیوں کی ایک طویل فہرست بتائی ہے جو مغرب کے زیر اثر دنیا بھر میں پھیل چکی ہیں یا پھیلنے جا رہی ہیں۔ افسوس! تاریخ سازی کی قوت رکھنے والی یہ کتاب ہماری کم اور اکی بے حس اور ادبی گروہ بندی کا شکار ہو گئی۔ ہم بھی یہاں اسی بیج پر چلتے ہوئے "عذاب دانش حاضر" کے کچھ پہلوؤں کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں:

۱۔ کائنات کی ایسی لا محدودیت کا تصور جس کی بنیاد تغیر محض پر ہے۔ یہ خیال نہ رکھنا کہ تغیرات کے قابل کوئی چیز ایک مستقل تحدید و تخصیص کے بغیر عارضی معنوں میں بھی موجود نہیں رہ سکتی۔ تغیر محض ایک مہمل تصور ہے کیونکہ یہ موجود سے نسبت نہیں رکھتا۔ حقیقی لا محدودیت 'موجود' کے مفہوم میں نہیں بلکہ اس کی ذات میں ہوتی ہے۔ یہ واجب الوجود کا دائرہ ہے جہاں وجود اور موجود میں دوئی نہیں۔ ممکن الوجود کی ذات 'زمان و مکاں سے نسبت رکھنے کے سبب' تحدید اور تعین کا تقاضا کرتی ہے جس سے ایک دقیق معنی میں وجود حقیقی کی لا محدودیت کا بھی اثبات ہوتا ہے۔ یہ نہ ہو تو ہستی کا سارا نظام مہمل ہے 'اور مہمل ہمیشہ لا محدود ہوتا ہے۔

۲۔ لا محدود کی یہ تعریف کرنا کہ اس میں اور۔ اور۔ یا۔ یا کی کا لا انتها اور دائمی متغیبات موجود ہے جبکہ لا محدود کے معنی یہ ہیں کہ جس میں اور۔ یا کا امکان نہ ہو۔

۳۔ خدا کے بارے میں تمام تصورات کو فطرت میں کمپا

دینا۔

۴۔ انسانی شعور میں حقیق کی حالت پیدا کرنے والی تمام بنیادوں کو دہا دینا۔

۵۔ سادہ محسوسات کا انکشاف۔

۶۔ انسان اور کائنات کے تعلق کو کسی بھی سطح پر متعین نہ ہونے دینا۔

سیاست ' تہذیب اور موت

۷۔ کائنات کی مخفی قوتوں اور اس کی سریت وغیرہ پر اندھا یقین پیدا کر دینا تاکہ ایمان باغیب کی ضرورت باقی نہ رہے۔

۸۔ مذہب کے دونوں انگار کی بجا بے عقائد کو امکانی حقائق کہنا اور اس کی تکذیب و تصدیق کو ایک غیر متعین مستقبل پر موقوف کر دینا۔ اس کا پہلا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ دین کو ایک غائب دماغی کے عالم میں مانتے تو ہیں مگر اس کے احکام پر عمل نہیں کرتے یا اپنی مرضی سے عمل کرتے ہیں۔ جو حضرات جدید تعلیم یافتہ اور زیادہ روشن خیال ہیں وہ مانتے میں بھی اپنی مرضی چلاتے ہیں اور دینی اعمال کے بارے میں تحقیری رویہ رکھتے ہیں۔

۹۔ معنی کو صورت اور صورت کو معنی سے الگ کر دینا۔ مصوری اور لسانیات کے نئے رجحانات اس پر شاہد ہیں۔

۱۰۔ تخلیقی فنون میں بعض بامعنی وجوہ کی بنا پر "کیا کہا جا رہا ہے" کی اہمیت کم ہوتی ہے اور "کیسے کہا جا رہا ہے" کی زیادہ۔ اس اصول کو سیاق و سباق سے کاٹ کر عام کر دینا۔ اس طرح حقیقت ایک اضافی۔ وضعی چیز بن کر رہ گئی، اس کی قائم بالذات حیثیت غائب ہو گئی۔

باقی تفصیل اجدادیت میں دیکھیں۔

انسان اور ہستی کے دیگر مظاہر میں مماثلت و مغایرت کا دہرا تعلق کار فرما ہے۔ انسان کا ہونا نہ ہونا، کائنات کے ہونے نہ ہونے سے مختلف ہے۔ کائنات 'نہ ہونے' کی سماجی نہیں رکھتی۔ یہ ہونے کی بس سطح پر ہے اسے نہ تو سیکرا یا پھیلایا جا سکتا ہے اور نہ یہ اس کو عبور کر سکتی ہے۔ اس کا وجود وعدم مکمل غیریت کا مظہر ہے۔ اسی لیے اس کا ہونا بھی غیر حقیقی ہے اور نہ ہونا بھی۔ جبکہ آدمی کے لیے تربیتی امکان مرگ کی تشکیل و تکمیل کا عمل ہے۔ اسی امکان کا مستقل اعضاء

اقبالیات

اور مسلسل تجربہ ہی وہ بیڑھی فراہم کرتا ہے جس کے ذریعے انسان ' وجود کی اشیائی سطح سے بلند ہو سکتا ہے - اسی کے پر تو سے زندگی ' انا اور وقت کا انکراہین دور ہوتا ہے - مگر یہ موت ' وجودیوں کی موت نہیں ہے - یہ عارفوں کا نقطہ معرفت اور عاشقوں کی ساعت وصال ہے - دوست کو دوست سے ملانے والا پہل ہے ' گھر کی طرف واپسی کا راستہ ہے - اس کے انکشاف سے ہائڈگر کا فلسفہ نہیں پیدا ہوتا بلکہ رومی کی مثنوی ' میر کی شاعری اور اقبال کی مسجد قرطبہ --

" جھلکیاں " میں محمد حسن عسکری اور " اقبال - ایک شاعر " میں سلیم احمد نے موت کو اقبال کا بنیادی مسئلہ بتایا ہے لیکن انھوں نے اس مسئلے کو نفسیاتی نقطہ نظر سے دیکھا - ہم کسی اور دریچے سے دیکھنے کی کوشش کر رہے ہیں - ہم اقبال کے بنیادی مسئلے کو توسیع وجود کا نام دیں گے - اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے :

" میرے نزدیک بقاء ' انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاع گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے ---- (فلسفہ سخت کوشی " مضامین اقبال " ص ۶۸) -

یہ بھلا جو انسان کی شدید ترین آرزو ہے ' ہونے کی عارضی فضا سے بلند ہو کر اس سطح وجود تک پہنچنے کا نام ہے جو زمان و مکاں کے موجودہ حدود میں نہیں سما سکتی - اس کی آرزو ممکن ہی نہیں جب تک شاہ ولی اللہ کے الفاظ میں انسان کا مکمل عنصر (Angel element) فعال حالت میں نہ ہو - اس کے لیے دنیا کی بے وقعتی کا احساس ہی نہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ زندگی کے تمام رویے اسی احساس سے تشکیل پائیں ' مگر سوال یہ ہے کہ وہ دوا کہاں سے ملے گی جو ہمارے اندر یہ احساس پیدا کر دے ؟

اسے ترک دنیا کا پرچار نہ سمجھا جائے - اقبال کے مرشد اور عارفوں کے امام ' مولانا روم کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

سیاست ، تہذیب اور موت

این جہاں خود جس جانمای شاست
ہیں دوید آں سو کہ صحرای خداست ۲

انیا در کار دنیا جبری اند
کافراں در کار عقبی جبری اند
انیا را کار عقبی اختیار
کافراں را کار دنیا اختیار
کافراں چوں جنس سبیں آمدند
جن دنیا را خوش آئیں آمدند ۳

ایکہ صبرت نیست از دنیای دوس
چونت صبراست از خدا اے دوست چوں
چونکہ صبرت نیست زیں آب سیاہ
چوں صبوری داری از چشمہ الہ ۵

ان اشعار کو ہمکل کے مشہور قصے Realizing the Ideal vs. Idealizing the real کی روشنی میں پڑھیں تو اس عظیم الشان بصیرت کا قدرے ادراک میسر آ سکتا ہے جو ان میں پوشیدہ ہے۔ انسانیت جس لازمی نظام ترجیحات کے تحت فرد اور معاشرے کی سطح پر چند اقدار و تعینات کو قبول یا تخلیق کرتی ہے، اس میں ایک ترجیح بہر حال مطلق ہوتی ہے۔ باقی تمام ترجیحات اس کے تابع ہوتی ہیں۔ اسی کے حوالے سے تمام انسانی سرگرمیوں کی قدر و قیمت اور ان کے حدود کا تعین ہوتا ہے۔ فرد و اجتماع اپنی نشو و نما کے لیے بعض جدا گانہ مطالبات رکھتے ہیں، یہ مطلق ترجیح یا اصلی مقصود اپنے اندر ان مطالبات کو بھی پورا کرنے کی ضمانت رکھتا ہے۔ چونکہ مطلقیت، منتهائی حالت کا تقاضا کرتی ہے لہذا سچ کی کوئی چیز مطلق نہیں ہو سکتی۔ جس نظام ترجیحات کا ذکر ہو رہا ہے اس کی دو انتہائیں ہیں: اعلیٰ اور اسفل۔ دونوں اپنی اپنی مناسبت سے اس مکمل اتمام کی حامل ہیں جو مطلقیت کے لیے لازم و ملزوم ہے۔ ایک

اقبالیات

مقصود بن جائے تو دوسرا اسی میں کھپ جاتا ہے۔ مولانا روم اس پس منظر میں یہ بتا رہے ہیں کہ مجبوری دراصل لا تعلقی سے پیدا ہوتی ہے اور اختیار، شدتِ تعلق سے۔ جیسے مچھلی، پانی میں مختار ہے اور خشکی پر مجبور۔ اعلیٰ سے تعلق ہے تو اسفل ایک جبر ہے اور اسفل سے تعلق ہے تو اعلیٰ ایک جبر ہے۔ وہ نظام مراتب جو اپنی متضاد انتہاؤں کو اعلیٰ اور اسفل کا درجہ دیتا ہے، اس کا علوی منتہا، خدا ہے اور سفلی منتہا، دنیا۔ اصول کی سطح پر آدمی ایک ہی سے متعلق ہو سکتا ہے۔۔۔۔۔ یعنی اس کا مقصود حقیقی یا تو خدا ہو گا یا دنیا۔ پھر زندگی اپنے تمام مظاہر اور نسبتوں کے ساتھ ان شرائط کی پاسداری کرے گی جنہیں پوری طرح ملحوظ رکھے بغیر اس مقصود کے حصول کی کوئی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی۔

اگر پوچھا جائے کہ بیسویں صدی کا رتھ کن دو پہیوں پر چل رہا ہے تو بلا تکلف کہوں گا: تجربیت اور جمہوریت۔ ایک شعور کی صورت گرہے اور دوسری ارادے کی۔ ایک کا موضوع، حقیقت ہے اور دوسری کا 'انسان'۔ فصل دونوں کا ایک ہے، اور وہ ہے 'تحدید'۔ تجربیت، حقیقت کو محدود کر کے ایک حسی معنی میں، 'انسانی' بناتی ہے، اور جمہوریت، انسان کو سکیڑ کر ایک طبعی منہوم میں دنیاوی۔ دونوں حس کی عقل پر، شہود کی غیب پر، انسان کی خدا پر اور دنیا کی 'انسان' پر فتح کا اعلان ہیں۔ ایڈگر فاوے نے مارکس کا ایک قول نقل کیا ہے جو کسی کا معترزی کا معلوم ہوتا ہے:

"One must not imagine that man thinks with one part of his being and wills with the other part. The idea that man keeps thought in one pocket and will in the other is totally meaningless" 6

سیاق و سباق سے قطع نظر، یہ بات روایتی تصور انسان ہی پر دلالت کر رہی ہے۔ عقل و شعور محرک ارادہ و عمل ہے۔ ان میں علت و معلول کی نسبت ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ شعور یا فکر کا ہدف کچھ اور ہو اور ارادے یا عمل کا کچھ اور۔ ارادے کی ترجیحات وہی ہوں گی جو عقل کی ہیں۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ بعض رکاوٹوں اور کمزوریوں کی

سیاست ، تہذیب اور موت

وجہ سے ان پر عمل نہ کیا جائے بلکہ کسی کسی وقت ان کی خلاف ورزی بھی ہو جائے۔ تجربی اثبات کے خوگر ذہن سے جو ارادہ اور اس ارادے سے جو کامل یا ناقص عمل پیدا ہو گا وہ بہر حال اس 'دنیاویت' پر منتج ہو گا جو دین کی ضد ہے۔

آدمی کے حدود کا تعین اس کے انکار و اثبات کے حدود سے ہوتا ہے۔ تجربی ذہن کا اثبات محدود ہے۔ جبکہ فوق تجربی یعنی ایمانی اساس رکھنے والی عقل کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اپنی استقرائی جہت میں بھی اس کا اثبات لا محدود ہوتا ہے اور انکار محدود۔ بالفاظ دیگر تجریت 'محدود کی قائل اور لا محدود کی منکر ہے۔ نتیجہاً یقین جو نفی و اثبات کا مقصود ہے، اس کا پھیلاؤ زیادہ سے زیادہ اتنا ہی رہ جاتا ہے کہ محض سامنے کی چیزوں کا احاطہ کر سکے۔ ہمیں سے اس افقی اور مقداری طریق ادراک کی بنیاد پڑتی ہے جس کا ایک مظہر کمپیوٹر ہے اور ایک جمہوریت۔ بلکہ قبلاً مذکورہ داعیہ و نبودن کے حوالے سے دیکھیں تو دنیا پرستی نے آج کے آدمی کے لیے اس کے سوا کوئی راستہ نہیں چھوڑا کہ وہ شرائط انسانیت یعنی ذہن اور ارادے سے دست بردار ہو کر ان کے ایسے بہتر وسیع تر اور محکم تر متبادل ایجاد کرے جو اس تنقیدی حس سے پاک ہوں جس کی بنیاد پر ایک غیر دنیاوی معیار کی روشنی میں خوب و ناخوب اور صحیح و غلط کو غلط طوط نہیں ہونے دیا جاتا۔ ذہن کو کمپیوٹر اور ارادے کو جمہوریت کی نذر کرنے کے لیے ضروری تھا کہ ان کی Universalizability پر اصرار کیا جائے تاکہ انسان کی حقیقت یعنی وہ انفعال جو عقل و اختیار کی اصل ہے بالفعل منقلب ہو جائے اور یوں تجریت کا دائرہ اپنی منطقی تکمیل کو پہنچے۔ گویا کمپیوٹر Universal mind بن جائے اور 'جمہوریت Universal will'۔ پھر جو صورت حال پیدا ہو گی اس کا تھوڑا بہت اندازہ تو اب بھی لگایا جاسکتا ہے۔

(جاری ہے)

وحدت الوجود

اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

(قسط ۱)

احمد جاوید

(زیر تحریر کتاب "وحدت الوجود"۔۔۔۔۔ مجدد الف ثانی اور اقبال کی تنقید کا ایک مطالعہ" کا ابتدائیہ)

وحدت الوجود ایک ایسا موضوع ہے جس پر مجدد صاحب کا موقف تو تفصیل سے سمجھ میں آتا ہے مگر اقبال کے ہاں کچھ اشارات ہی ملتے ہیں جنہیں آپس میں بوڑھ کر کسی منظم اور مرتب خیال کی صورت دینا مشکل ہے۔ اس معاملے میں ان کی شاعری سے بھی مدد نہیں ملتی بلکہ شاعری اس دشواری کو اور بڑھا دیتی ہے۔ کہیں وحدت الوجودی نظر آتے ہیں اور کہیں وحدت الوجود کے مخالف۔ البتہ ان کے بنیادی تصور یعنی 'خودی' کی روشنی میں اتنا تو کسی قدر یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس نقطہ نظر کے حامی نہیں تھے 'تاہم اس بحث میں ان کا حتمی موقف کیا تھا؟ اس کے نظری حدود اور استدلالی تفصیلات واضح نہیں۔ اس کا سبب غالباً یہ ہے کہ وہ خود کو محض وحدت الوجود کے ناقد کی حیثیت سے پیش نہیں کرنا چاہتے تھے۔ انہیں زیادہ دلچسپی اس بات سے تھی کہ اس کا متبادل کیسے فراہم کیا جائے۔ اس پہلو سے دیکھیں تو وحدت الوجود سے ان کے تعلق کی نوعیت 'کچھ پیچیدگی کے باوجود' اتنی مبہم اور غیر واضح بھی نہیں رہتی کہ اس پر منٹگو مانی نہ کی جاسکے۔ ہم پہلے علامہ کی ان تحریروں پر نظر ڈالیں گے جن میں براہ راست اس موضوع کو چھیڑا گیا ہے۔ اس کے بعد ان کے بعض ایسے تصورات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے جو کسی حوالے سے وحدت وجودی کے بارے میں ان کا مجموعی موقف متعین کرنے میں مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔ ان کی نظم و نثر دونوں کو یکساں اہمیت دیں گے مگر تاریخ دانوں اور تحقیق کاروں کا انداز اختیار نہیں کریں گے۔ خیال پر منٹگو ہوگی اور اپنی طرف سے پوری کوشش کریں گے کہ اس مسئلے کے جتنے فریق ہیں ان کے اقوال کو صحت کے ساتھ نقل کر کے ان پر منسلک کام کیا جائے۔ اگر کسی بات میں ابہام یا پیچیدگی محسوس ہوئی تو اس کو حل کرنے کے لیے پہلے ان حضرات سے رجوع کریں گے جو اسے own کرتے ہیں۔ اتفاق یا اختلاف اس کے بعد کریں گے۔ ایک بات اور۔ کیونکہ اس کتاب کا بنیادی موضوع وحدت الوجود ہے لہذا امجدی الدین ابن عربی کو خصوصی بلکہ مرکزی اہمیت دی جائے گی۔ عربی سے ناواقفیت کی وجہ سے ہم مجبور ہیں کہ ان کی کتابوں کے تراجم پر انحصار کریں۔ ان کی دو بنیادی کتابوں میں "فصوص الحکم" کے اردو میں کئی ترجمے دستیاب ہیں لیکن "نوامت مکہ" کا ترجمہ نہیں ہوا۔ تاہم ولیم سی چنگ نے "Sufi Path of Knowledge" میں اس حقیقت کی متعدد اہم مباحث کو انگریزی میں منتقل کر دیا ہے۔ ضرورت پڑنے پر اسی سے حوالے نقل کریں گے۔ وحدت الوجودی روایت کی تفسیر کے لیے

چند اور کتابیں بھی بڑی اہمیت رکھتی ہیں ' انہیں بھی زیر بحث لایا جائے گا۔۔۔۔۔۔ " : کتاب العلواسین " (حسین بن منصور حلاج) " دیوان ابن الفارض " وغیرہ۔ اور پھر اسلام سے باہر دیگر مابعد الطبیعی روایتوں میں اس عقیدے کا جو مستند اظہار ملتا ہے ' اسے بھی ' اندرونی امتیازات کو ملحوظ رکھتے ہوئے ' موضوع خن بنایا جائے گا۔ بیشتر مباحث میں زیادہ زور عرفانی جہت پر ہوگا البتہ ثانوی سطح پر وحدت الوجود کی فلسفیانہ اور کلامی تعبیرات پر بھی غور کریں گے۔ ویسے بھی بات یہی ہے کہ وحدت الوجود دراصل صوفیہ کے ایک طبقے کا علم الکلام ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی کو تو اصرار ہے کہ یہ ایک کلامی مسئلہ ہے ' اس کا تصوف سے کوئی تعلق نہیں ' جو لوگ اس مسئلے کو الہامی اور کشفی مان کر اسے روح تصوف قرار دیتے ہیں ' وہ ہماری رائے میں سخت غلطی پر ہیں۔ ہم آگے چل کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ اس روایے نے تمام دینی معتقدات ' بالخصوص ' نبوت پر شدید ضرب لگائی۔ آج جو ایک گوشے سے تصوف کو متوازی دین بتایا جا رہا ہے " اس کی ذمہ داری ایسے ہی لوگوں کے سر جاتی ہے۔

ہماری روایت کے بنیادی دھارے میں بہت سے ایسے حضرات بھی شامل ہیں جو یا تو وحدت الوجودی موقف سے لاتعلق ہیں یا اس سے اختلاف رکھتے ہیں۔ وحدت الوجودیوں کی طرح یہ بھی عرفان ' کلام اور فلسفے کے تینوں شعبوں میں نمایاں عمل دخل رکھتے ہیں۔ بلکہ ان میں سے اکثر ' خاص کر مخالفین ' عارفانہ ' متکلمانہ اور فلسفیانہ نقطہ نظر کی بجائے شرعی انداز نگاہ رکھتے ہیں اور ظاہر شریعت سے متبادر ہونے والے احکام و حقائق پر اپنی اساس استوار کرتے ہیں۔ رد وحدت الوجود میں سب سے موثر کام انہی حضرات کا ہے۔ تمام اہم مسائل میں ان کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر عرفان میں مولانا روم ' کلام میں امام غزالی ' فلسفے میں ملا محمود جوہنوری اور علوم شرعیہ میں ابن تیمیہ وغیرہ۔

تصوف کی علمی روایت کے علاوہ اس کے بڑے بڑے عملی مظاہر کا بھی بغور مطالعہ کریں گے تاکہ ایک حلقے کے اس دعوے کی تصدیق یا تردید کے ٹھوس اسباب فراہم ہو سکیں کہ تصوف کا بنیادی مزاج ہی وحدت الوجودی ہے۔

چونکہ ہمارا مقصد وحدت الوجود پر مجدد صاحب اور اقبال کی تنقید کا تفصیلی مطالعہ ہے لہذا زیادہ تر اجمعی دونوں کے نقطہ نظر کا تجزیہ کیا جائے گا۔ آغاز اقبال سے ہوگا ' حضرت مجدد کی طرف بعد میں چاہیں گے۔ اس سلسلے میں پہلے علامہ کی وہ چیزیں زیر نظر لائیں گے جن میں وحدت الوجود یا اس کے نمائندوں پر براہ راست کلام کیا گیا ہے۔ انہیں یکجا نقل کرنے کے بعد ان کے اصولی نکات کا تجزیہ کریں گے۔ گو کہ اتنا کام حال ہی میں محمد سہیل عمر اپنے طویل مقالے " Contours of Ambivalence Iqbal and Ibn Arabi : Historical Perspective" میں نہایت عمدگی سے کر چکے ہیں مگر ہماری ضرورت دو سری نوعیت کی ہے۔ تاہم اقبال کے اعتراضات کو یکجا اور نمبر وار نقل کر کے بعد میں انہی نمبروں کے تحت ان پر گفتگو کرنے کا خیال اسی مقالے سے

احمد جاوید - وحدت الوجود - اقبال کے اعتراضات کا ایک ایمانی جائزہ

سوچا۔ یعنی اس حصے کی ظاہری ہیئت سبیل عرصہ صاحب سے ماخوذ ہے۔ البتہ انھوں نے علامہ کے اعتراضات کو جس طرح حل کیا ہے، ہم اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ ذرا گہرائی میں جانا چاہیے تھا۔

اقبال نے چاہا وحدت الوجود اور ارباب وحدت الوجود پر مختلف زاویوں سے اعتراضات کیے ہیں۔ ذیل میں ان کے بیشتر اقتباسات پیش کیے جا رہے ہیں جن کی مدد سے یہ آسانی دریافت کیا جاسکتا ہے کہ وہ وحدت الوجود سے کیا سمجھتے تھے اور اس پر نقد و جرح کرتے وقت ان کی استدلالی اساس کیا تھی؟

۱۔ مگر تعجب ہے کہ شیخ ملا (ملا شاہ بدخشی، میاں میر صاحب کا مرید اور دارالعلوم کا استاد) کے لہذا نہ و زندیقانہ شعر "من چہ پرواے مصطفیٰ دارم" کو آپ اس کتاب میں جگہ دیتے ہیں اور پھر ملا کی تشریح کس قدر بے ہودہ ہے۔ یہی وہ وحدت الوجود ہے جس پر خواجہ حسن نظامی اور اہل طریقت کو تازہ ہے؟ اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر رحم کرے اور ہم غریب مسلمانوں کو ان کے فتوں سے محفوظ رکھے۔"

۲۔ "اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات، تعلیم قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی ماویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں۔"

۳۔ " (اسرار خودی کے) دیباچے کی بحث ایک علیحدہ بحث ہے اور وحدت الوجود کا مسئلہ اس میں ضمیمہ آگیا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق جو کچھ میرا خیال ہے وہ میں نے پہلے خط میں عرض کر دیا تھا۔ فارسی شعرا نے جو تعبیر اس مسئلے کی کی ہے اور جو نتائج اس سے پیدا کیے ہیں، ان پر مجھے سخت اعتراض ہے۔ یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کی مخالف معلوم ہوئی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لیے مضر ہے۔"

۴۔ "۔۔۔۔۔ مسئلہ وحدت الوجود ان معنوں میں کہ ذات باری تعالیٰ ہر شے کی عین ہے، قرآن سے ثابت نہیں۔ اور روحانیت میں اسلامی تربیت کا طریق صواب ہے نہ (کہ) "سکر"۔"

۵۔ "میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا، کیونکہ فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے۔ مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی فطری معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا۔"

۶۔ "حضرت امام ربانی نے کتبہات میں ایک جگہ بحث کی ہے کہ گسستن اچھا ہے یا بڑھسن۔ میرے نزدیک گسستن عین اسلام ہے بڑھسن 'رہبانیت' یا امرائی تصوف ہے اور اسی کے خلاف میں صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں۔ گزشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔"۔۔۔

۷۔ "----- شانِ عہدیت انتہائی کمال روحِ انسانی کا ہے۔ اس سے آگے اور کوئی مرتبہ یا مقام نہیں" یا محی الدین ابن عربی کے الفاظ میں ہم محض ہے یا بالفاظ دیگر یوں کہے کہ حالتِ سکرِ خفاۓ اسلام اور قوانینِ حیات کے مخالف ہے اور حالتِ صحو جس کا دوسرا نام اسلام ہے 'قوانینِ حیات کے عین مطابق ہے' اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ ایسے آدمی پیدا ہوں جن کی مشتمل حالت کیفیتِ صحو ہو۔ یہی وجہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں صدیق و عمر و یحییٰ نے مکر حاذق شیرازی کوئی نھر نہیں آتا۔"

۸۔ "اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو 'توحید' اور 'وحدت الوجود' کا مفہوم سمجھنے میں سخت قلعی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مرادف نہیں بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کے مقابلے یا اس کی ضد لفظ 'کثرت' نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے، بلکہ اس کی ضد 'شُرک' ہے۔ وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے۔ اس قلعی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ حال کے فلسفہِ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موجد تصور کیے گئے۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظامِ عالم کی حقیقت سے تھا۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف و روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے، باقی جو کچھ کثرتِ نظامِ عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے گو علمی اور تصفیانیہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہو۔ چونکہ صوفیا نے فلسفے اور مذہب کے دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھ لیا، اس واسطے ان کو فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہیے جو عقل و ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالتِ سکرِ سرمد و معاون ہوئی اور یہ اصل ہے مسئلہ حال و مقامات کی۔"

۹۔ "قرآن کی تعلیم کی رو سے وجود فی القاریج کو ذاتِ باری سے نسبتِ اتحادی کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے۔ اگر قرآن کریم کی تعلیم یہ ہوئی کہ ذاتِ باری کثرتِ نظامِ عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیتِ وحدت الوجود کو کھلب پڑا کر سکتا مذہبی زندگی

منکس ہو رہی ہے، اتنا تو ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسے مستقبل کے جملہ حوادث کا علم ہے مگر یوں اس کی آزادی قائم نہیں رہتی۔"

۱۷۔ "علم الہی کا تصور ایک انفرادی قسم کے علم کلی کی حیثیت سے کیا گیا تو ہمارے لیے خالق کا تصور ناممکن ہو جائے گا۔"

۱۸۔ "متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہو گی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لیے۔۔۔۔۔ پھر انسان کا انجام کچھ بھی ہو، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔ قرآن مجید کے نزدیک انسان کی انتہائی مسرت اور سعادت یہ نہیں کہ اپنی متناہیت سے محروم ہو جائے۔ اس کے 'اجر' غیر ممنون 'کا مطلب ہے اس کے ضبط نفس 'اس کی یکنائی اور بحیثیت ایک خودی اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا۔۔۔۔۔ لیکن وحدت الوجود کو یہ نقطہ نظر پسند نہیں۔ لہذا اس کے حامی فلسفیانہ مشکلات کا سارا لیتے ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ذات متناہی اور لامتناہی ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہیں؟ کیا متناہی خودی لامتناہی خودی کے حضور اپنی متناہیت برقرار رکھ سکتی ہے؟"

۱۹۔۔۔۔۔ جس نقطہ خیال سے سری فخر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین امین عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی۔"

۲۰۔ "مذکورہ بالا تینوں مسائل (مسئلہ قدم ارواح کلا، مسئلہ وحدت الوجود اور مسئلہ تنزلات ست) میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔۔۔۔۔ مسئلہ قدم ارواح القاطونی ہے۔ شیخ عربی نے اس مسئلے میں اس قدر ترمیم کی ہے کہ وہ صلوات کلا کی ارواح کے قدم کے قائل ہوئے، مگر ظاہر ہے کہ اصول وہی ہے۔۔۔۔۔ تنزلات ست اقاطونیت جدیدہ کے ہائی پلوٹائیس کا تجویز کردہ ہے۔۔۔۔۔ مسئلہ وحدت الوجود گویا مسئلہ تنزلات ست کی فلسفیانہ تکمیل ہے بلکہ یوں کہے کہ عقل انسانی خود بخود تنزلات ست سے وحدت الوجود تک پہنچتی ہے۔"

۲۱۔۔۔۔۔ اگر ان تمام علوم کو جن کا مجموعی نام علم باطن ہے، ایک کرے سے مثال دی جائے تو اس کا قطب شمالی اعلیٰ درجے کی فلسفیانہ موشگافی ہے اور اس کا قطب جنوبی ذلیل ترین توہم پرستی۔"

۲۲۔۔۔۔۔ مسئلہ تنزلات ست یا اسی قسم کے دیگر مسائل جو عجمی تصوف بطور حقائق کے پیش کرتا ہے، محض ایک فلسفہ ہیں جن کی وقعت فلسفے کے دیگر نظری نظاموں سے کسی طرح بڑھ کر نہیں ہے۔ یہ عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ روح اطلاق سے حسیفہ قیمن میں تنزل کرتا ہے اور مجمل سے منصل ہو کر مدارج متعددہ اور منازل

احمد جاوید - وحدت الوجود - اقبال کے اعتراضات کا ایک انتہائی جائزہ

منکشفہ ملے کرتا ہوا تین ہندی تک پہنچتا ہے ' ہمارے نزدیک محض الحاد و زندقہ ہے - یہی مذہب افلاطونیت جدید کے حامیوں کا تھا اور افسوس ہے کہ مروجہ تصوف کی اسی پر مبنی عمارت اٹھائی گئی ہے - اگر یہ مان لیا جائے کہ ہستی کے مختلف مدارج قدرت کاملہ کا ظہور ہیں تو کوئی ہرج نہ تھا ' مگر رونا اس بات کا ہے کہ ان مسائل کو حقائق وجودی کے طور پر پیش کیا جاتا ہے "-----"

۲۲ - "وہی" نما سے بستر ہے " (بحی الدین ابن عربی - فصوص)

وحدت الوجود یا اس کے نمائندوں پر اقبال نے جو براہ راست اعتراضات کیے ہیں ' یہ اقتباسات ان کا تقریباً " احاطہ کرتے ہیں - یہ ٹھیک ہے کہ ان کے ہاں ایسی چیزیں بھی بکثرت ملتی ہیں جنکی وحدت الوجودی تعبیر کی جاسکتی ہے مگر ہمارے خیال میں بعض فصوص مشابہتوں کے باوجود انہیں وحدت الوجود کے خانے میں نہیں رکھا جاسکتا - اپنے اس خیال کی تائید میں ہمیں جو کہنا ہے آگے چل کر کہیں گے - فی الحال ان کا ابتدائی تجزیہ کرنا ہے ' پھر اگلے باب میں یہ دیکھنا ہے کہ وحدت الوجود والوں کی طرف سے ان اعتراضات کے کیا کیا جوابات دیے جاسکتے ہیں - ان جوابات کے تحت میں علامہ کے موقف کی تائید و تردید میں دلائل لانا آسان ہو جائے گا -

اعتراض ۱:

" من چہ پرواے مصطفیٰ دارم "

ملا شاہ بہ عشق کے ایک شعر کا مصرع ثانی ہے - پورا شعر یوں ہے :

پنچہ در پنچہ خدا دارم
من چہ پرواے مصطفیٰ دارم

ملا شاہ بہ عشق ' میاں میر صاحب کے خلفائے خاص میں شمار ہوتا تھا - داراشکوہ اسی کا مرید تھا - سردست ہمیں نہیں معلوم کہ خود اس نے اس خرافات کی کیا تشریح کی تھی جسے اقبال سبے ہووہ کہہ رہے ہیں ' تاہم ہندوستانی وجودیوں کی عادت کے مطابق اس کلمہ مصرع کو بھی معرفت بتایا جاسکتا ہے - مثلاً " ذہن پر ذرا بھی زور دے دیے بغیر کچھ معارف تو ہم بھی بیان کر سکتے ہیں :

(الف) حقائق ذاتیہ الہیہ کا ایسا غلبہ ہے کہ مراتب انسانیہ اپنے امتحانی کمال سمیت اوچھل ہو گئے ہیں - (ب) مشاہدے کی انتہا یہ ہے کہ مشہود کا ظہور کامل بھی محو ہو جائے (ج) اس شعر میں ایک 'دقیق' رعایت یہ ہے کہ 'پنچہ خدا دارم' کو ایک ترکیب تصور کریں تو یہ حضرات غمہ الہیہ کا فنیہ فارسی ترجمہ ہے - مطلب یہ ہوا کہ حضرات الہیہ پانچ ہیں اور ان

کی نسبت سے قابلیات انسانی بھی پانچ ہیں۔ حضرات فہمہ اور قابلیات انسانی میں محیط و محاط کی جو نسبت پائی جاتی ہے اس کا کلی تخمینہ خلق کے اعتباری امتیاز کو بھی زائل کر دیتا ہے اور اس مقام پر وراے تصور کی معرفت اور لائقین کی سیر میسر آتی ہے (د) شہود ذات بلا ملاحظہ تخریلات (ر) یہ خود رسول اللہ صلی علیہ وسلم کا وہ خاص الخصاص حال ہے جو (موضوع) حدیث ”لی مع اللہ وقت“ میں بیان ہوا ہے اور جس کا عملی مظاہرہ بی بی عائشہ کے ساتھ گزرنے والے (من گزرت) واقعے میں بھی ہوا وغیرہ وغیرہ۔ ہمیں اصرار ہے کہ مذکورہ بالا شعر کی یہ تمام تشریحات اس سلامتی نظام سے پوری مطابقت رکھتی ہیں جس پر وحدت الوجودی بیان کی عمارت کھڑی ہوئی ہے۔ اس طرح جو طرز تفہیم سامنے آتی ہے اس پر ہم مفصل مکتلو کریں گے۔ ہماری نظر میں تو اس شعر کا ایک ہی مطلب ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک جاہل اور بے ادب ولایت و نبوت کی بحث سے گمراہ ہو کر یہ دعوایاں کر رہا ہے کہ ولیٰ نبی سے افضل ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کی پر وادہ رہی تو آدمی خدا سے بچہ کشی کے سوا اور کر بھی کیا سکتا ہے۔

اعتراض ۲ :

ابن عربی کی تعلیمات، تعلیم قرآن کے مطابق ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں۔ یہ بہت سخت بات ہے اور اس سے فوری طور پر جو منسوب ہوتا ہے اس کی تائید نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اس کے باوجود اس کا تجزیہ ضروری ہے کیونکہ اقبال کو ابن عربی سے دو اختلافات ہیں وہ اس ایک نقطے میں ملتے آئے ہیں۔ ابن عربی کو ماننے والے اس اعتراض کو بجا طور پر رد کر سکتے ہیں اور اس تردید کا جواب دینا خاصا مشکل ہو گا۔ ہاں اگر یہ کہا جاتا کہ ان کی بعض تعلیمات خلاف قرآن ہیں تو ٹھیک تھا۔ ویسے اس قول کو ہمیں غور سے دیکھنا چاہیے کیونکہ اس کے قائل تھا اقبال نہیں ہیں۔ علمائے امت کی صف اول سے تعلق رکھنے والے بے شمار حضرات صدیوں سے یہی کہتے آ رہے ہیں۔ دو تعلیمات کی یا بھی مطابقت کیا معنی رکھتی ہے؟ آیا اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ ابن عربی کی تعلیمات کا ہر جزو یعنی ان کا ہر خیال قرآنی تعلیمات سے متصادم ہے یا ان کا مطلب یہ ہے کہ ابن عربی کے بنیادی تصورات قرآن کے نظام مقاصد سے مطابقت نہیں رکھتے؟ ہمیں یقین ہے کہ وہ دوسری بات کہہ رہے ہیں۔ یہ بات کسی بڑے تبحر میں درست ہے یا نہیں؟ یہ ایک الگ مسئلہ ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں تعلیمات قرآن کے مطابق ہیں تو اس دعوے میں مطابقت کی کنی۔ ملاحظہ ہو موجود ہو سکتی ہیں۔ مثلاً (الف) ان تعلیمات کا مقصود وہی ہے جو قرآن کا ہے اور اس مقصود تک پہنچنے کا راستہ بھی دونوں میں مشترک ہے یا یوں کہہ لیں کہ جو ان تعلیمات کی منزل ہے، قرآن بھی ہمیں وہیں پہنچانا چاہتا ہے (ب) قرآن، انسان کی جو علمی، حالی اور عملی تشکیل کرتا ہے، یہ تعلیمات اس سے بالکل ہم آہنگ ہیں۔ (ج) یہ اصول میں قرآن کے تابع ہیں مگر تعبیر میں مختلف (د) ان کی مطابقت ایک خاص نظام نقطہ و معنی میں رہ کر ثابت ہے، اس سے

احمد جاوید - وحدت الوجود - اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

باہر آکر غلطی ہو جاتی ہے (ر) قرآن اللہ کا کلام ہے، اس کا ظاہر متعین ہے اور باطن لامحدود۔ شرعی علوم باطن کا اثبات کرتے ہیں مگر انحصار ظاہر پر رکھتے ہیں، یہ تعلیمات ظاہر کا اثبات کرتی ہیں مگر انحصار باطن پر رکھتی ہیں۔ لہذا جس دلیل سے شرعی علوم کا مطابق قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے، اسی دلیل سے ان تعلیمات کو بھی قرآن کے مطابق کہا جائے گا (س) یہ تعلیمات اپنے فکری و عملی نتائج کے اعتبار سے قرآن کے ساتھ کوئی تکرار نہیں رکھتیں (ش) یہ تعلیمات کسی معنوی تبدیلی کے بغیر اپنا اظہار اخصی اصطلاحات میں کرتی ہیں جو قرآن میں برتی گئی ہیں۔ مطابقت کے اور پہلو بھی نکالے جا سکتے ہیں مگر فی الحال ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم اس نکتے پر زور دینا چاہتے ہیں کہ علامہ کے اس اعتراض کو رد یا قبول کرتے وقت یہ تمام چیزیں سامنے رہنی چاہیں۔ ایک لحاظ سے ہمارا یہ کام اسی کے گرد گھومتا ہے۔

اعتراض ۳:

وحدت الوجود کی حالی تعبیر جیسی فارسی شعرا کے ہاں ملتی ہے، کہیں اور نہیں ملتی۔ قیصری و جندی کے ہاں بھی نہیں۔ یہ کہنا شاید غلط نہ ہوگا کہ وحدت الوجود کا حالی نفوذ بڑی حد تک فارسی شاعری کا مرہون منت ہے۔ وحدت الوجود اگر نرا لفظ نہیں بلکہ ایک دینی حقیقت ہے تو اس پر اس وقت تک کوئی غم نہیں لگایا جاسکتا جب تک یہ واضح نہ ہو جائے کہ یہ اپنے ماننے والوں میں کس قسم کے احوال پیدا کرتا ہے۔ محض عقلی مقدمات کی بنیاد پر کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ٹھیک ہے کہ سب ماننے والے ایک سے نہیں ہوتے۔ مگر شاہ بدخشی بھی وجودی کلمات ہے، طولی بھی ابن عربی کا دم بھرتے ہیں۔ ظاہر ہے ان لوگوں کو وحدت الوجود کا نمائندہ نہیں کہا جاسکتا (گو کہ ان کی خرابی کا اصل سبب وحدت الوجود ہی ہے)۔ اس کتاب میں ہم انہی حضرات سے سروکار رکھیں گے جو تمام وجودی حقائق میں مستند گردانے جاتے ہیں۔

وحدت الوجودی احوال عام طور پر دو مقامات پر صراحت اور قوت کے ساتھ ظاہر ہوئے ہیں۔ ایک شاعری (خاص کر فارسی شعری روایت) میں اور دوسرے ملفوظات مشائخ میں۔ ہم زیادہ تر وہ نمونے پیش کریں گے جن سے اقبال کے موقف کو تقویت پہنچے لیکن جہاں ضروری ہوا یہ دیکھنے کی بھی کوشش کریں گے کہ اہل وحدت الوجود انہیں کس معنی میں لیتے ہیں یا لے سکتے ہیں۔ مثلاً "حافظ کا مشہور شعر ہے:

آن سخن دلش کہ صوفی ام الخائنش خواند
اشی لنا و اعلیٰ من قبلہ العذارا ۱۴

"ملفوظات میر" میں ہے کہ کسی نے چیر مرعلیٰ شاہ صاحب سے اس شعر کا مطلب پوچھا۔ "حضرت صاحب نے فرمایا۔ حافظ صاحب! اسی طرح ایک دن شعر مذکور کا معنی ہمارے حضرت

احمد جاوید - وحدت الوجود - اقبال کے اعتراضات کا ایک اہمائی جائزہ

من کہ در صورت خواباں ہمہ او می مگر
تو مہندار کہ من روے کو می مگر
مستان شاہ

عینک حق نماے اہل بر
حسن نیوے موشاں باشد " "

اس بات سے کہ اختلاف ہو سکتا ہے کہ چودھویں صدی ہجری میں شاید ہی کسی کا نام لیا جاسکے جو ابن عربی کے حقائق و دقائق کو بھر صاحب سے بڑھ کر تو کیا 'ان کے برابر بھی سمجھتا ہو۔ اس کے علاوہ علم ظاہر میں بھی آجناپ منتہیانہ شان رکھتے تھے ' اصحاب وحدت الوجود کی اکثریت کے برعکس ظاہری و قانونی امور کی حرمت کو پیش ملحوظ رکھتے تھے۔ طبیعت ہر قسم کے غلو سے پاک تھی۔ صوفی عبدالرحمان لکھنوی نے "کلمہ الحق" "کلمہ کہ مسئلہ وحدت الوجود کو دین و ایمان کا اصل الاصول قرار دیا تو اس وقت کے اکثر وجودیوں نے اسے حزیل رہائی بنا کر سر آنکھوں پر رکھا۔ ایک بھر مرعلی شاہ صاحب ہی تھے جنہوں نے اس میں پوشیدہ وجہل بھانپ لیا اور "تحقیق الحق فی کلمہ الحق" کے نام سے اس کا لاجواب رد لکھا۔ یقین نہیں آتا کہ ایسی جامع العلوم و الاداب ہستی بھی اس طرح کی خطرناک حکایت بیان کر سکتی ہے۔ یہاں اقبال کے زیر نظر اعتراض کا یہ ٹکڑا یاد کجھے "یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کی مخالف معلوم ہوتی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لیے مضر ہے۔" اخلاقی اعتبار سے تو اس کا ضرر خوفناک حد تک واضح ہے ' اور کیا کھولیں۔ رونا اس کا ہے کہ محض ایک مابعد الطبیعی مسئلے کے اثبات کے لیے سلطان جی ایسی شخصیت سے جو روحانیت محض کا نمونہ تھے ' ایک ایسا واقعہ منسوب کر دیا گیا جو شرعی اور اخلاقی جہت سے تو قابل نفرت ہے ہی ' بنالیاقتی لحاظ سے بھی نہایت مکروہ ہے۔ تصور جمال جو تصوف میں حب عشقی کی ایک بنیاد ہے جب فساد کا شکار ہوتا ہے تو ایسی ہی کہانیاں وجود میں آتی ہیں۔ جمال کی اصل قدسی کا صاف انکار کرنے کی بجائے اسے نفس کی اس سطح تک اتار لایا جاتا ہے جو بظاہر بڑی لطافت رکھتی ہے مگر درحقیقت تمام کثافتوں کی جڑ بیس سے پھوٹی ہے۔ حسن حقیقی کو نفس کی پسندیدہ صورتوں میں دیکھنے کا عمل اسی فساد پر دلالت کرتا ہے۔ یہ اچھی صورتیں یا تعینات لیلیہ کیا ہیں؟ نفس کے پست ترین میلانات کی تسکین کے ذرائع۔ ورنہ جمال مطلق کا ظہور ظاہری جمالیات کے مسلمات کا پابند کیسے ہو سکتا ہے۔ اور پھر کاتب الحروف صاحب نے اشعار بھی کمال کے نقل کیے ہیں۔ خیر انہیں اس باب میں دیکھیں گے جو فارسی شعری روایت کے مطالعے کے لیے مخصوص ہو گا۔

اعتراض ۳:

ذات الہیہ کو ہر شے کا مین کہنا تاویل کے ساتھ قرآن سے ثابت ہے۔ جیسا کہ پیر سر علی شاہ صاحب نے ایک جگہ فرمایا:

”اکثر آدمی حضرت الشیخ (ابن عربی) کی عبارت ذیل ”اوجد الاشياء و هو عينها“ سے وہم میں پڑے ہیں اور اس عبارت سے خالق و مخلوق کا اتحاد سمجھ کر حضرت الشیخ پر ناحق زبان تکبر و تعصب دراز کرتے ہیں۔ حالانکہ حاشا و کلا از روی تحقیق حضرت الشیخ کی ہرگز یہ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ عین کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ کہا جاتا ہے کہ یہ چیز اپنی عین ہے یعنی بطریق حمل اولی چنانچہ الانسان انسان ”۔۔۔ اور دوسرا معنی عین کا یہ ہے کہ مابہ القوام یعنی وہ چیز جس کے ساتھ دوسری چیز کا قیام ہو۔ اور یہاں یکا معنی مراد ہیں نہ معنی اول“۔

اگر ایسی تاویلات کا سارا نہ لیا جائے تو خالق و مخلوق کی عینیت کا ہر جھیل خلاف قرآن ہے۔ ویسے ہم ادب سے عرض کریں گے کہ حضرت کے اس کلام میں کم از کم دو اشکال ہیں۔ (۱) عین کو لفظ دو معنی میں محدود کر دیا گیا (۲) عین بمعنی مابہ القوام جھوٹ ہے اور محض تکلف معلوم ہوتا ہے۔ یوں تو پہلی تعریف یعنی بطریق حمل اولی ذاتی بھی محکم نہیں ہے مگر یہاں اس کی تفصیل میں جانا ہے محل ہوگا البتہ اتنا اشارہ کافی ہو کہ عینیت ’نقٹے‘ پر نہیں بلکہ ’خط‘ پر قائم ہے یعنی کلاسیکی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ اس کے لیے طرقتین کا ذہنی یا خارجی تصور یا تحقیق اور خواہ عقلی سطح پر ہی ہو لیکن ایک باہمی قریب لازمی ہے۔ جیسے ”صفات عین ذات ہیں“ کے حصے کو بطریق حمل اولی قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس صورت میں یہ کہنا پڑے گا کہ علم خدا ہے قدرت خدا ہے مسخ خدا ہے بصر خدا ہے وغیرہ وغیرہ۔ تاہم یہ کہنا بھی درست نہ ہو گا کہ اس جملے میں لفظ عین غلط استعمال ہوا ہے۔ تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ عین کے دو نہیں بلکہ تین معنی ہیں۔

اس اعتراض کا دوسرا حصہ یعنی ”روحانیت میں اسلامی تربیت کا طریقہ صواب ہے نہ سکر“ اہل وحدت الوجود پر عموم کے ساتھ وارد نہیں ہوتا۔ یہ اصول تربیت ان کی اکثریت میں مروج اور مسلم ہے۔ لیکن اقبال سکر و صحو کو محض احوال کے معنی میں استعمال نہیں کرتے ان کی نظر میں یہ حقیقت کے بارے میں دو رویے ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں یا دو مختلف methods ہیں جن کا موضوع وصول الی اللہ ہے۔ ایک نفی خودی کی راہ سے خدا تک پہنچنے کا مدعی ہے اور دوسرا اثبات خودی کی راہ سے۔ اس معاملے میں غامضی باریکیاں ہیں۔ آدمی سوچے بیٹھے تو کسی ایک موقف پر ٹکنا مشکل ہو جاتا ہے۔ سردست ہم یہی عرض کرنا چاہتے ہیں کہ اقبال سکر و صحو کو جن معنوں میں لیتے ہیں انہیں پیش نظر رکھیں تو اس اعتراض کو روا ردی میں نہیں ٹالا جاسکتا۔ ہمیں تفصیل سے دیکھنا پڑے گا کہ مسئلہ وحدت الوجود جن احوال و کیفیات سے متاثر رہتا ہے وہ سکر کی قبیل سے ہیں یا نہیں؟

احمد جاوید - وحدت الوجود - اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

اعتراض ۵:

"فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے۔" یہ بات وحدت الوجود کی اس تعبیر کے حوالے سے تو بالکل غلط ہے جو ابن عربی وغیرہ کے ہاں پائی جاتی ہے مگر فلسفیانہ نقطہ نظر سے اسے یکسر رد نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفہ خواہ تجربی ہو یا عقلی، جب بھی نظام عالم کی حقیقت اور وجود کی ماہیت پر غور کرے گا، لامحالہ وحدت فی الکثرت کے اثبات پر مجبور ہو گا، یعنی وحدت الوجود کی طرف رخ کرے گا۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ اس وحدت کا مصداق ذاتی ہے یا خارجی ہے یا انتزاعی۔ اپنی تماشراہیت کے باوجود یہ ضمنی مباحث ہیں، اصل چیز تحقیق وحدت ہے جو سب میں مشترک ہے۔

اعتراض ۶:

'گسستن' یعنی غیریت اور 'پیوستن' یعنی عینیت میں کے ترجیح ہے؟ یہ بحث ہم مجدد صاحب سے متعلقہ ابواب میں کریں گے۔ اقبال کا موقف یہ ہے کہ گسستن پیوستن سے بہتر ہے کیونکہ (۱) شعور خودی بہتر ہے قائم خودی سے (۲) امتیاز بہتر ہے اتحاد سے (۳) سو بہتر ہے سکر سے (۴) نزول بہتر ہے عروج سے (۵) عمل بہتر ہے فکر سے (۶) حضور فی الاحکام بہتر ہے حضور فی الذات سے اور نتیجتاً "نبوت مطلقاً افضل ہے ولایت سے (اس سے قطع نظر کہ ولایت نبی کی ہے یا ولی کی) 'گسستن' کے وجوہ ترجیح میں ایک وجہ اور بھی ہے۔ اسے بھی تفصیل سے بیان کریں گے کہ 'گسستن' کی نسبت فاعلی خدا کی طرف ہے جبکہ 'پیوستن' کی بندے کی طرف۔ نسبت کا شرف بھی اس کی فضیلت کی ایک اہم دلیل ہے۔

اعتراض ۷:

اس کی تین شعبے ہیں: (۱) عہدیت روح انسانی کا انتہائی کمال ہے۔ اس سے کسی کو اختلاف نہیں۔ بلکہ ابن عربی نے اس کمال پر جس بلندی سے گفتگو کی ہے، سچ پوچھیں تو وہاں تک یہ 'شاہین کا فوری' بھی نہیں پہنچ سکا۔ مگر مشکل یہ ہے کہ کسی شے کا انتہائی کمال اس کے تعین بلاشکال پر دلالت کرتا ہے جس سے اس شے کا امتیاز ذاتی قائم ہوتا ہے جو کبھی زائل نہیں ہوتا۔ وحدت الوجودی، اشیاء کے مستقل امتیاز ذاتی کے قائل نہیں ہیں کیونکہ اس سے کثرت کا حقیقت نفس الامری ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ (۲) حالت سکر، فطائے اسلام اور قوانین حیات کے خلاف ہے اور حالت صحو ان کے مطابق۔ یہاں بھی وہی صورت ہے۔ وحدت الوجودی اپنی طرف سکر کے احتساب کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ اسے بتان سمجھتے ہیں۔ ان کی نظر میں وحدت الوجود حال نہیں ہے، بلکہ حقیقت الحقائق کا کلی انکشاف ہے جو علم و معرفت کا انتہائی مقام ہے۔ جبکہ اقبال، مجدد صاحب کے بعض اقوال کی روشنی میں اسے غلبہ حال یعنی سکر ہی سمجھتے ہیں۔ سچ کی

راہ یہ ہے کہ ان احوال کا مطالعہ کیا جائے جسیں حضرات وحدت الوجود بھی مستند جانتے ہیں یا کم از کم ان کی تردید نہیں کرتے۔ اقبال ان احوال کو مثلاً اسلام یعنی عہدیت اور قوانین حیات یعنی حرکت و عمل کے متانی کیوں سمجھتے ہیں؟ یہ اس مطالعے کے بعد ہی واضح ہو گا۔ (۳) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے براہ راست تربیت پانے والوں کے احوال حافظ و عراقی ایسے صاحبان حال کے احوال سے بالکل مختلف ہیں۔ ایسا کیوں ہے؟ کیا صدیق و عمر اس محبت و معرفت سے محروم تھے جو حافظ وغیرہ کے حصے میں آئی یا جذب و معرفت الہیہ کا جو ظہور اس زمانے میں ہوا، خیر القرون اس سے خالی تھا؟ ان چیزوں کا جواب اتنا آسان نہیں ہے اور جواب کی یہ دشواری اس اعتراض کو تقویت پہنچاتی ہے بلکہ ایک درجے میں قابل قبول بنا دیتی ہے۔ اب یا تو یہ مانا جائے کہ یہ احوال بالکل غیر اہم اور کم وقعت ہیں لہذا جماعت صحابہ میں ان کا نہ پایا جانا کوئی نقص کی بات نہیں، یا یہ دعوا کیا جائے کہ تعلق مع الحق سے پیدا ہونے والے احوال و کمالات کو کسی ایک دور یا کسی ایک طبقے میں محدود کر دینا حق تعالیٰ کی شان نہ پہچاننے کی دلیل ہے۔ ہم دیکھیں گے کہ اہل وحدت کس طرف گئے ہیں۔

اعتراض ۸:

یہ اعتراض بظاہر محکم مقدمات پر مبنی ہے مگر درحقیقت خاصا کمزور ہے۔ توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں غلطی صوفیہ سے نہیں، خود اقبال سے ہوئی ہے۔ اصل اصطلاح 'توحید' ہی ہے، 'وحدت الوجود' تو اس کی عرفانی یا عقلی دلالت کا عنوان ہے جو بعد میں دیا گیا۔ ابن عربی کے ہاں وحدت الوجود کی اصطلاح کہیں نہیں ملتی۔ دیگر صوفیہ بھی زیادہ تر توحید وجودی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ توحید کی ضد شرک ہے اور وحدت کی کثرت۔ لیکن یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ توحید کی اصل وحدت ہے اور شرک کی اصل کثرت۔ ان میں لازم و ملزوم اور عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ شرک اس کے سوا اور کیا ہے کہ کثرت کو وحدت کے مرتبے میں ثابت کیا جائے اور اس کے لیے بھی وہی احکام تجویز کیے جائیں جو وحدت سے خاص ہیں۔ توحید وجودی والوں نے وحدت کا حقیقی محمول 'وجود' کو قرار دیا ہے، کثرت اس محمول کی وحدت کو مشتبه بنا دیتی ہے۔ یہی شرک کا نقطہ آغاز ہے۔

اعتراض ۹:

دیکھنا یہ ہے کہ آیا وحدت الوجود کا کوئی مستند نمائندہ یہ کہتا ہے کہ 'وجود فی الخارج' یعنی کائنات کو ذات باری سے اتحاد کی نسبت ہے، 'خلوقیت کی نہیں'۔ اور ذات باری کثرت نظام عالم میں دائر و ساز ہے؟ مسئلہ یہ ہے کہ اقبال وحدت الوجود کی بنیادی اصطلاحات اور ان کے Meaning structure سے زیادہ مرس نہیں رکھتے۔ وجودی تصورات پر جرح کرنے کے لیے جب انھیں بیان کرنے چلتے ہیں تو اکثر اوقات ایسے الفاظ استعمال کر جاتے ہیں جن کا فوری مفہوم ان تصورات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ ویسے یہ مسئلہ تما اقبال کا نہیں، وحدت الوجود کے تمام غیر

احمد جاوید - وحدت الوجود - اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

متصوف تادمین کا یہی حال ہے۔ تاہم علامہ کے ہاں 'اگر کوشش کی جائے تو لفظ کی اصطلاحی دلالت کو نظر انداز کر کے کسی حد تک اس مدلول تک پہنچا جا سکتا ہے جو بین الفریقین مسلم ہو۔ کسی اختلافی بحث میں ایک فریق کو یہ رعایت دینا اگرچہ خاصا ناروا عمل ہے مگر جہاں تک اقبال کا تعلق ہے 'ایسا کرنا ناگزیر ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ عہد جدید کے مسلمان کا ذہن بلکہ طرز احساس تک اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ جس طرح ان کے ہاں ظاہر ہوا ہے 'کہیں اور نہیں ہوا۔ حتیٰ کہ سرسید کے ہاں بھی ----- دوسرے اس سبب سے کہ اقبال ان چند لوگوں میں ہیں جنہوں نے وجودی افکار کو فلسفیانہ اور احوال کو نفسیاتی نقطہ نظر سے دیکھا۔ گو کہ تصوف سے عملی تعلق نہ رکھنے والے لوگ اس بحث میں اکثر قلعے ہی کے دروازے سے داخل ہوتے رہے ہیں لیکن علامہ کا امتیاز یہ ہے کہ اس معاملے میں انہوں نے کسی مخصوص فلسفیانہ روایت کو ملحوظ رکھنے کی بجائے پورے ذہن جدید کو مابعد الطبیعی حقائق کے مقابل کر دیا اور تمام دینی واردات کو (جن میں وحدت الوجودی احوال بھی شامل ہیں) تجزیہ نفس انسانی کے ان معیارات کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی جو اس دور کی نفسیات نے وضع کیے تھے۔ یہ الگ بات کہ اس طریق کار ہی کو رد کر دیا جائے مگر اتنا ہر حال یقینی ہے کہ اسے نظر انداز کر کے ہم جدید ذہن اور اس کی بنیادی فعلیت سے بے خبر رہ جائیں گے۔

اقبال کے اعتراض کو یوں بھی formulate کیا جا سکتا ہے کہ وجودی حضرات کائنات کو ذات الہیہہ کا عین سمجھتے ہیں اور اسے فی الاصل اسی وجود سے موجود مانتے ہیں جو ذات حق کو حاصل ہے۔ --- وحدت الوجود کے اسلامی نمائندوں نے تقریباً ہر معاملے میں جو بے شمار معنوی اور تکنیکی باریکیاں پیدا کر دی ہیں 'ان میں نہ پڑا جائے تو یہ اعتراض ایک مضبوط اعتراض ہے۔ ابن عربی اور ان کے شاگردوں میں شاید ہی کوئی ہو گا جو اس کی زد میں نہ آتا ہو۔ --- وحدت الوجود کا موضوع وجود حق بلحاظ تعینات ہے۔ اگر کائنات کسی اور وجود سے موجود ہے تو یہ بنیادی تضاد ہی بنیاد پر باطل ٹھہرتا ہے۔ توحید وجودی کی لحاظ سے محض تعبیر بھی اس صہنیت کا کسی نہ کسی درجے میں اثبات کرنے پر مجبور ہے۔ یہاں وجودیوں کی اس بحث سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے جس کی رو سے خالق و مخلوق میں صہنیت ہے نہ غیرت۔ 'لا بین ولا غیر' ایک قول محال ہے جو وحدت الوجود سے تشکیل پانے والے نظام حقائق میں اس کے علاوہ کوئی اور معنی دے ہی نہیں سکتا کہ صہنیت حقیقی ہے اور غیرت اعتباری۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ وجود کو مادہ اصلی فرض کر لیا جائے تو حق اور خلق 'رب اور عبد اس کی دو صورتیں ہیں جو صورت کی جہت سے تو باہم مغائر ہیں لیکن اصل میں ایک ہیں۔ اسی بات کو عبدالکریم جیلی نے "انسان کامل" میں یوں بیان کیا ہے:

"----- اور اس جو ہر کے واسطے دو عرض ہیں یعنی پہلا ازل اور دوسرا ابد۔ --- اور اس کے واسطے دو وصف ہیں یعنی پہلا حق اور دوسرا خلق۔۔۔ اس کے واسطے دو نعت ہیں

پہلا قدم اور دوسرا حدوث --- اور اس کے دو نام ہیں یعنی پہلا رب اور دوسرا عہد --- اور اس کی دو صورتیں ہیں یعنی پہلی ظاہر کہ وہ دنیا ہے اور دوسری باطن کہ وہ آخرت ہے --- اور اس کے دو حکم ہیں یعنی پہلا وجوب اور دوسرا امکان --- اور اس کے دو اعتبار ہیں یعنی پہلا یہ کہ وہ بالذات مفقود اور اپنے غیر کے واسطے موجود ہو - اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وہ اپنے غیر کے واسطے مفقود اور اپنے واسطے موجود ہو - اور اس کی دو معرفتیں ہیں یعنی پہلی یہ کہ کبھی وجوہیت (ایجابیت) ہو اور کبھی سلجبت ہو " اور دوسری معرفت یہ ہے کہ پہلے سلجبت ہو اور پھر وجوہیت (ایجابیت) ہو - " ۳۱

(جاری ہے)

وحدت الوجود

اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

(قسط ۲)



احمد جاوید

(زیر تحریر کتاب "وحدت الوجود"۔۔۔۔۔ مجدد الف ثانی اور اقبال کی تنقید کا
ایک مطالعہ" کا ابتدائیہ)

All rights reserved.

اقبال آرکائیو و سٹڈی سوسائٹی
©2002-2006

اعتراض ۱۰:

یہ نہایت دقیق نکتہ ہے۔ وحدت الوجود کا بڑا حصہ اس اعتراض کی زد میں آتا ہے۔ البتہ ہمارے خیال میں پوری بات یہ ہے کہ کسی مذہبی دستور العمل میں باطنی معنی تلاش یا پیدا کرنا اور اسے بالعموم ظاہری معنی پر ترجیح دینا دراصل اس دستور العمل کو مسخ کر دینے کے مترادف ہے۔ قرآن کی بیشتر متصوفانہ تفسیروں میں یہی رویہ کارفرما نظر آتا ہے۔^{۳۲} یہ عمل دراصل کلام الہی کو اپنے احوال و خیالات کے تابع کرنا ہے اور اس کے نتیجے میں قرآن کتاب ہدایت کی بجائے علامات و اشارات کا ایک سری مجموعہ بن کر رہ جاتا ہے۔ اصحاب وحدت الوجود 'لفظ' کو معنی کی کئی پرتوں کا حامل سمجھتے ہیں جو ذہنی و روحانی استعداد کے مطابق منکشف ہوتی ہیں۔ ایک لحاظ سے یہ بات ٹھیک ہے مگر مسئلہ یہ ہے کہ کسی لفظ میں معانی کی جو سطحیں پوشیدہ ہوتی ہیں ان میں وہ معنوی ربط پایا جاتا ہے یا نہیں جو انھیں ایک منطوقی وحدت میں ضم کر کے باہمی انتشار و تضاد سے محفوظ رکھتا ہے؟ اگر اس کا جواب ہاں میں ہے تو پھر یہ طے کرنا ہو گا کہ وحدت لفظ کے 'ظاہر' پر قائم ہے یا 'باطن' پر؟ وحدت الوجودی حضرات اس سوال در سوال پر ساکت تو نہیں رہیں گے مگر ہم آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ ان کے تمام جوابات ایک خاص منطقی نظم سے تشکیل پاتے ہیں جو کسی ادبی متن کے معنوی حدود کے تعین میں تو معاون ہو سکتا ہے لیکن فہم قرآن میں اس کا کارگر ہونا خاصا مشکوک ہے۔ یوں بھی وحدت الوجود عقل کی شاعری ہے جو بیان میں معروضی قطعیت اور 'ٹھوس پن' کو قبول نہیں کرتی۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ فرمائیں۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدہ و علق منضاً زوجاً و بیث منہما رجلاً کثیراً و نساء"^{۳۳} (اے لوگو! ڈرو اس پروردگار سے جس نے تم کو ایک ہی نفس سے پیدا کیا اور اسی سے اس کے زوج کو بنایا اور ان دونوں سے بہت مردوں اور عورتوں کو پھیلایا)۔ اس آیت پر ابن عربی کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں:

پس 'اتقوا ربکم' کے معنی یہ ہے کہ جو تم سے ظاہر ہو اس کو اپنے خدا کا پردہ بناؤ اور جو تم سے باطن ہو اس کو اپنا پردہ بناؤ اور جو تم میں باطن ہے وہی تمہارا خدا ہے کیونکہ حالات مذموم اور محمود ہوتے ہیں۔ پس

تم برائیوں میں اس کے (کذا) پردہ بنو اور بھلائیوں میں تم اس کو اپنا پردہ بناؤ۔" ۳۳

اعترض ۱۱:

مکو کہ یہ انتہائی سخت بات ہے اور اس میں حفظ مراتب کو بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اسے ٹالا نہیں جاسکتا۔ اس میں اگر کوئی غلطی ہے تو سزا کی ہی سے سہی مگر اس کی نشان دہی ہونی چاہیے۔۔۔ اور اگر یہ بات ٹھیک ہے تو اس کی صحت کے شواہد خود "فصوص" سے فراہم کرنے چاہئیں۔ کم از کم ہمیں تو یہ کہنے میں ہرگز کوئی ہاک نہیں کہ اپنی متنازعہ فیہ شخصیت کے باوجود ابن عربی کا مرتبہ اتنا بلند ہے کہ ابن تیمیہ تک کا سانس اکھڑ جاتا ہے۔ انہیں کسی بھی سطح پر علامہ کے ساتھ bracket کرنا 'ذہنی عدم توازن کی دلیل ہو گا۔ ہم اقبال کو رومی اور مجدد الف ثانی کے ایک مقلد کی حیثیت سے اس بحث میں لائے ہیں ورنہ تو کوئی جوڑ ہی نہ تھا۔۔۔۔۔ اس جملہ معرضہ کے بعد کہنا یہ ہے کہ کون نہیں جانتا کہ شدید ترین اختلاف بھی اقبال کو مشتعل نہیں کر سکتا تھا۔ سخت سے سخت اختلافی بات کرتے ہوئے بھی ان کا لہجہ تیز نہیں ہوتا تھا۔ دو ایک مقامات پر قدرے درشتی کا اظہار ملتا ہے تو اس کا سبب واضح طور پر سمیت دینی ہے۔ بنا بریں یہ سوچنا تو ٹھیک نہ ہو گا کہ انہوں نے جذبات سے مغلوب ہو کر ایسا انتہائی سخت جملہ لکھ مارا، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بات ایک ذاتی خط میں لکھی گئی ہے لہذا اس میں وہ احتیاط ملحوظ نہیں رکھی گئی جو باقاعدہ مضمون وغیرہ لکھتے وقت برتی جاتی ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ 'فصوص' کے بارے میں اقبال کی سوچی سمجھی رائے یہی تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ اس کتاب میں ایسی کیا چیزیں ہیں جنہوں نے ہماری علمی روایت کے ایک نہایت 'خوش فہم'، 'صلح کل' اور تالیفی و تطبیقی خورکھنے والے آدمی کو اس انتہا تک پہنچا دیا کہ وہ اپنے مزاج کے بالکل برخلاف اسے زندہ و الحاد کی پوٹ کھنے پر مجبور ہو گیا؟ اپنی موجودہ شکل میں یہ بات ہمارے لیے قابل قبول نہیں مگر لائق غور ضرور ہے۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل عبارتوں کو دینی مسلمات کی کسوٹی پر پرکھنے سے کیا نتائج سامنے آئیں گے:

"اور اگر موجودات صوری میں حق تعالیٰ کا سریان نہ ہوتا تو عالم کو وجود ہی نہ ہوتا۔۔۔۔۔ پس ہر ایک محتاج ہے اور کوئی مستغنی نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے میں نے اسے چھپایا نہیں۔ اگر تم اس فنی کو یاد کرو جس کو کوئی احتیاج نہیں ہے تو ہمارے کہنے کا مطلب پورے طور پر سمجھ جاؤ گے۔ پس کل کو کل سے ربط اور اتحاد ہے اور اس کو ذات باری سے انفصال نہیں ہے۔ جو میں نے کہا ہے اس کو تم مجھ سے لے لو، جس آدم یعنی اس کی

احمد جاوید - وحدت الوجود - اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ
صورت باطنیہ کی حکمت کو بھی جان بچے ' اسی لیے آدم ' حق اور خلق ہے
"۔ ۳۵

" اور جو حق اور خلق دونوں کو دو کہتا ہے تو وہ شرک کرنے والا
ہے اور جو دونوں کو ایک کہتا ہے وہی موحّد ہے "۔ ۳۶

" پھر قوم نے مکر میں کہا کہ لا تذرن الہتکم ولا تذرن ودا " ولا
سواعا " ولا خوث ویوق و نرا " (یعنی کبھی تم لوگ اپنے خداؤں کو نہ
چھوڑو " اور نہ کبھی وہ کو چھوڑو اور نہ سواع کو اور نہ خوث ویوق اور
نرا کو) کیونکہ جب وہ لوگ ان کو چھوڑ دیتے تو اسی قدر حق تعالیٰ سے ان کو
جہالت ہوتی - کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ہر معبود میں ایک خاص جہت ہے - عارف
اسے پہچانتا ہے اور جاہل اس سے لاعلم ہے "۔ ۳۷

" کیونکہ وہ (قوم نوح) اپنے وجودات کے خفاء کو ذات باری کے
وجود میں طالب تھے کیونکہ حضرت نوح نے ان کی دعوت اس واسطے کی تھی
کہ اللہ تعالیٰ ان کے وجودات کو ڈھانک لے - " دیارا " کوئی مکان والا یعنی
کوئی انا کہنے والا باقی نہ رہے تاکہ منفعت بھی عام ہو جیسے کہ دعوت عام ہے
- " انک ان تذرحم " کیونکہ تو اگر ان کو چھوڑ دے گا " بصلو عبادک " -
تیرے بندوں کو وہ حیرت میں ڈالیں گے ' پھر وہ ان کو عبودیت سے نکالیں
گے اور ربوبیت کے اسرار میں ان کو لائیں گے جو ان میں ہے - پس وہ
لوگ بندہ اور رب دونوں ہوں گے "۔ ۳۸

" پس حق تعالیٰ پر حکم متعین ہے جو تم پر متعین ہے اور حق تعالیٰ
سے تم پر حکم ہے اور تم سے اس پر حکم ہے مگر تیرا نام مکلف رکھا جاتا ہے
اور اس کا نام مکلف بسینہ اسم مفعول نہیں ہے "۔ ۳۹

فہمدنی	و	احمدہ
دعبدنی	و	اعبدہ
لفی	حال	اقریہ
و	نی	اجعده
فہمرفنی	و	انکرہ
واعرنہ		فاشده
فانی	بالغنی	انا
اساعدہ		فاسعدہ

لذاک الحق اوجہ دنی
فاعلمہ و اوجہ دنی

(پس وہ میری حمد کرتا ہے میں اس کی حمد کرتا ہوں
اور وہ میری عبادت کرتا ہے اور میں اس کی عبادت کرتا ہوں
پس ایک حال میں اس کا اقرار کرتا ہوں
اور ایمان خارجی میں اس کا انکار کرتا ہوں
وہ مجھے جانتا ہے اور میں اسے نہیں جانتا
اور میں بھی اسے جانتا ہوں پھر اس کا مشاہدہ کرتا ہوں
پس کہاں ہے اس کی بے نیازی جبکہ میں
اس کی مدد کرتا ہوں اور اسے مسعود کرتا ہوں
اسی لیے حق تعالیٰ نے مجھے وجود بخشا
تاکہ میں اسے جانوں اور اسے موجود کروں)

یہ اقتباسات اس غرض سے نہیں پیش کیے گئے کہ ان کی بنیاد پر ابن عربی کے عقائد متعین کر دیے جائیں۔ ان کی متعدد تشریحات کی جا چکی ہیں جن سے ہم ناواقف نہیں بلکہ خدا کے فضل سے دو چار باتوں کا اپنی طرف سے اضافہ بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن اس معاملے میں پیچیدگی یہ ہے کہ اس طرح کی پریشان کن عبارتوں کی تقریباً تمام شرحیں امرود کہہ کر آم مراد لینے کے مترادف ہیں۔ ظاہر کی غلطی کو باطن کی حقیقت ثابت کرنے کی دھن میں اکثر شارحین مضحکہ خیزی کی حد تک جا پہنچتے ہیں۔ ان حضرات سے یہ سامنے کی بات بھی اوجھل ہو جاتی ہے کہ حق رعایت لفظی سے نہیں بلکہ صراحت لفظی سے مفہوم ہوتا ہے۔ حقائق جہت اظہار میں کسی ایسی دلالت کو قبول نہیں کرتے جو فہم عام کی سطح پر بھی ان سے متصادم ہو یا تصادم کا خفیف سا امکان ہی رکھتی ہو۔ پھر اس دلالت کا دلالت کلی ہو نا بھی ضروری نہیں۔ دریا بھر معنی کو بوند بھر لفظ گدلا کر سکتا ہے۔ دین جو اسلوب اور اک پیدا کرتا ہے اس میں معنی و ذہن کی نسبت اعتباری ہے اور معنی و لفظ کی حقیقی۔ اور یہ حقیقی نسبت بھی جو مدرکات کا اجماع تشکیل دیتی ہے، فی الخارج متعین اور متحقق ہے۔ اسی وجہ سے ایک دینی بیان ظاہری طور پر مکمل ہوتے ہی لحاظ مفہوم بھی متعین

احمد جاوید - وحدت الوجود - اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

اور مکمل ہو جاتا ہے۔ اس کے کسی جزوی اجمال کو خود اسی کی مجوزہ ضرورت سے تفصیل میں بدلا جاسکتا ہے مگر وہ تفصیل کسی بھی پہلو سے اس میں ایسی رنگ آمیزی نہیں کر سکتی جو اس کے بنیادی خدوخال کو ڈھانپ لے۔ اکثر دینی حلقے وحدت الوجود کی مخالفت پر اس لیے بھی مجبور ہوئے اس میں غلو کرنے والوں نے فہم قرآن کی اس بنیاد پر ضرب لگائی ہے جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ڈالی تھی۔ ادراک کی وہ سادہ حالت جو وجدان، عقل اور ارادے کو مقصود کا ایک حسی حضور اور فطری وقوف فراہم کرتی ہے، وحدت الوجودی کلام میں اول تو نظر نہیں آتی اور اگر کہیں پائی بھی جاتی ہے تو ایسی مغلوب الحالی کے ساتھ جو یرقان کی طرح ہے کہ ہر طرف پیلا ہی پیلا سو جھتا ہے۔ جبکہ دین انسان میں جن احوال کی مستقل موجودگی کا تقاضا کرتا ہے ان کی جڑیں فرقان و امتیاز کی زمین میں پیوست ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وحدت و عصمت غیر حقیقی ہے، لیکن ایک وجودی عموم کی حیثیت سے وحدت افقی اطلاق تو رکھتی ہے تاہم اس کو ایسا محیط کل اصول بنا لینا کہ حق و خلق مخلوط ہو کر رہ جائیں، تمام دینی اسناد سے ثابت ہونے والی توحید کے منافی ہے۔ یہ وہ سطح اثبات نہیں ہے جس پر حق کی وحدانیت نے قرآن و حدیث میں اپنا انکشاف کیا ہے۔ وجود کی اصطلاح کا استعمال اگر ناگزیر ہے تو بعض تحفظات کے ساتھ اتنا کہنے میں شاید کوئی حرج نہ ہو کہ اس کے دو دائرے ہیں: حق و خلق یا خالق اور مخلوق۔ دونوں بالکل جداگانہ وحدت و عصمت رکھتے ہیں جو امر وجودی کی حیثیت سے بس اپنے اپنے دائرے میں دائر ہے۔ یہاں نہ نزول ہے نہ عروج۔ اسی کو ہم نے وحدت وجودی کا افقی اطلاق کیا ہے۔۔۔۔۔ باقی باتیں آئندہ ابواب میں ہوں گی، فی الوقت دو چار اشارے ہی کرنے تھے جن سے کم از کم یہ صفائی ہو جائے کہ اقبال کا یہ جملہ مباغہ تو ہو سکتا ہے مگر یہ کہنا کہ ایسی بات انھوں نے کسی رو میں لکھ ماری ہے، ناقابل تسلیم ہے۔ بلکہ ایک مستند دینی روایت کے پس منظر میں جو اس معاملے میں اقبال کی پشت پر ہے، اس قول میں ترمیم تو جاسکتی ہے مگر اسے یکسر رد نہیں کیا جاسکتا۔ ممکن ہے کہ اس کی تائید میں جو دلائل درکار ہیں وہ ہمیں علامہ کے ہاں سے نہ مل سکیں مگر وہ روایت ایک باثروت روایت ہے، وہاں بہت کچھ مل جائے گا۔

اعتراض ۱۲:

اس سلسلے میں ہمارا موقف یہ ہے کہ مسئلہ وحدت الوجود کا نفس دین سے کوئی لازمی تعلق نہیں۔ دین اس کا محض ایک تناظر ہے۔ اس کا اصل موضوع حقیقت واحدہ ہے جس کو بقول مخضے، چاہیں تو خدا کہہ لیں یا کوئی اور نام دے دیں۔ کچھ فرق نہیں پڑتا۔ یہ اس قدیم مابعد الطبیعیات کا بنیادی عقیدہ ہے جو دراصل ایک غیر نبوی دین ہے۔ یہ عقیدہ ہمیشہ سے بلیک ہول کی طرح موجود رہا ہے جو متعدد دینی روایتوں کو کھا چکا ہے۔ اپنے موضوع کی مناسبت سے اس کو ایسی ہمہ گیری حاصل ہے کہ یہ ان عناصر کو بھی جذب کر لیتا ہے جو اصلاً اس کے خلاف ہوتے ہیں۔ انسان نے مابعد الطبیعی سطح پر آج تک جتنے نظام استدلال ایجاد کیے ہیں، اپنی بے

احمد جاوید - وحدت الوجود - اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

دونوں کی بنیاد یعنی ایمان اور اطاعت کو ڈھا دیتی ہے۔ ایمان اور اطاعت اپنی ہر تعریف میں فرق مراتب کو ملحوظ اور محفوظ رکھنے کا تقاضا کرتے ہیں، 'علما' بھی اور 'حالا' بھی۔ یہاں داؤد قیسری کے "مقدمہ فصوص الحکم" کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیں جو وحدت الوجود بالخصوص ابن عربی کے وحدت الوجود کے نہایت مستند ترجمان مانے جاتے ہیں:

"فنا سے یہ مطلب نہیں ہے کہ بندہ بالکل مفقود ہو جائے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ربوبیت کے جہت میں بندہ اپنی بشریت کی جہت کو بالکل نیست و نابود کر دیوے۔۔۔۔۔ فنا تعینات حقانی اور صفات ربانی سے دوسرے (دوسری) بار متعین ہونے کے لیے سبب ہے اور اسی تعین ثانی کو بقا بالحق کہتے ہیں۔ پھر یہ تعین اس سے مطلقاً دور نہیں ہوتا ہے اور اس مقام کا دائرہ 'نبوت کے دائرے سے تمام و کمال اور بڑا ہے۔ اسی واسطے نبوت تمام ہو چکی اور ولایت ہمیشہ باقی رہے گی اور اسی واسطے اللہ کے ناموں سے ایک نام ولی ہے اور نبی نہیں ہے۔ اور جب ولایت کا احاطہ نبوت سے بڑھا ہوا ہے اور یہ اس کا باطن ہے اور یہ انبیا اور اولیا دونوں کو شامل ہے تو انبیا، اولیا ہوئے اور یہ حق میں فانی ہیں اور حق کے ساتھ باقی ہیں۔۔۔۔۔ اور کوئی شخص علم یقینی (علم الیقین) کے حاصل ہونے سے اس مقام والوں کے ساتھ نہیں مل سکتا ہے بلکہ یہ حق تعالیٰ کی تجلی سے حاصل ہو سکتا ہے اور حق تعالیٰ کی تجلی اس پر ہوتی ہے جس سے اس کے نشانات مٹ گئے ہوں اور اس سے اس کا اسم زائل ہو گیا ہو۔۔۔۔۔ حق الیقین یہ ہے کہ حق میں فنا ہوں اور علم اور مشاہدہ اور حال میں حق تعالیٰ کے ساتھ بقا حاصل کریں۔"

ترجمے کی عبارت خاصی ناہموار ہے مگر مجبوری ہے، 'مقدمہ قیسری' کا کوئی اور ترجمہ ہماری دسترس میں نہیں۔ بہر حال اس اقتباس میں فوری مطلب کی بات یہ ہے کہ فنا یہ نہیں ہے کہ بندہ اپنے عین ثابت میں بھی معدوم ہو جائے کیونکہ 'ایمان' معلومات الہیہ ہونے کی وجہ سے ازلی ابدی ہیں، ان میں کسی قسم کا تغیر و تحول محال ہے۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بندہ اپنی جہت بشریت کو حق تعالیٰ کی جہت ربوبیت میں بالکل فنا کر دے تاکہ ایک بار پھر ان تعینات و صفات الہیہ کے ساتھ متعین اور متصف ہو جائے جو یوں تو اسے مرتبہ نبوت میں دافعہ حاصل ہیں مگر خارجی تعینات اور بشری اوصاف لاحق ہونے کی بنا پر مخفی ہو گئے ہیں۔ اپنی حقیقت کی یہ بازیافت سبب کی حیثیت سے فانی اللہ ہے اور نتیجے کی جہت سے بقا باللہ۔ اور یہ تعین ثانی کبھی زائل نہیں ہوتا۔۔۔ نہ اطلاقی و جزئی کی سطح پر نہ اصولی و کلی سطح پر۔ محض کتابی اور سماجی علم کے بل پر کوئی شخص اس مقام کو نہیں پہنچ سکتا۔ یہ انہی کو حاصل ہوتا ہے جن پر اللہ کی خاص تجلی ہوئی ہو۔ اور

یہ جلی بھی اس خوش بخت پر ہوتی ہے جو اپنے ان تمام تعینات سے نکل گیا ہو جن سے اس کے وجود کا اثبات ہوتا ہو۔۔۔ تب حقیقی وحدت و معنیت کا بھید کھلتا ہے۔ بندہ خود حق بن جاتا ہے اور تنزیہ و تشبیہ کو جامع ہو کر اپنے آپ میں لا عالم ولا معلوم الا اللہ 'لا شہاد ولا مشہود الا اللہ اور لا واعد ولا موجود الا اللہ کی تصدیق بن جاتا ہے۔

وحدت الوجود کا ذرا سمجھنا شعور رکھنے والے ہماری اس توضیح کو ابن عربی کے ذوق کے عین مطابق پائیں گے۔ طول کلام کا ڈر نہ ہوتا تو خود ان کے ہاں سے کئی مثالیں لائی جاسکتی تھیں جن سے اس توضیح کی توثیق ہو جاتی۔ قیصری کی اس گفتگو میں ساری بات بس ایک فقرے کی ہے 'باقی تو عبارت آراکی اور مغالطہ انگیزی ہے۔' فنا کا مطلب یہ ہے کہ ربوبیت کی جہت میں بندہ اپنی بشریت کی جہت کو بالکل نیست و نابود کر دیوے "ایسی صورت میں بندے پر ربوبیت کے احکام جاری ہوں گے کہ عبدیت کے؟ بشریت کی جہت کو بالکل نیست و نابود کر دینا اگر creative imagination کا کرشمہ نہیں ہے تو یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ اس کا جو نتیجہ نکلے گا؟ اس میں عبودیت کا (اپنے دینی مشمولات سمیت) کوئی جواز رہ جائے گا؟ اگر رہ جائے گا تو اس کی صورت کیا ہوگی؟ یہاں ابن عربی کا وہ قول یاد دلانے کا کوئی فائدہ نہیں کہ بندہ 'بندہ ہی رہے گا بھلے سے کتنا ہی عروج کر جائے اور رب 'رب ہی رہے گا خواہ بالکل ہی نیچے اتر آئے۔' یہ دوسری بات ہے۔ بندہ 'بندگی کے تعینات سے نکلے بغیر چاہے کتنا ہی اونچا چلا جائے' ظاہر ہے بندہ ہی رہے گا۔ اسی طرح رب بھی اپنی ربوبیت کے ساتھ جتنا بھی نزول کر لے 'لا محالہ رب ہی رہے گا۔ اس میں ایک نکتہ اور ہے جو کسی مناسب موقع پر بیان ہوگا۔ قیصری ابن عربی کی سند پر جس فنا کی بات کر رہے ہیں وہ رفع تعین خلقی کا اتمام اور قیام تعین حتی کا مقدمہ ہے۔ حجاب بین الحق والخلق جو دوئی کی بنیاد ہے "ایک میں اٹھ جاتا ہے اور دوسرے میں جل جاتا ہے۔" یعنی ایک مرتبے میں 'میں نہیں ہوں بس وہی وہ ہے' کا مشاہدہ ہوتا ہے اور دوسرے مرتبے میں 'میں نہیں ہوں مگر وہ' وہ نہیں ہے مگر میں 'یا' میں 'وہ ہوں اور وہ' میں 'کا تحقق ہوتا ہے۔' شیخ اکبر کا مذکورہ بالا قول یہاں وارد ہی نہیں ہوتا۔

ہم جس پہ مر رہے ہیں وہ ہے بات ہی کچھ اور

اس طرح کی فنا کے بارے میں اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ اس سے مذہب یعنی علم بندگی (بالتیین) اور اخلاق یعنی عمل بندگی (بالاستقامت) کی جرکت جاتی ہے 'ابھی ہم نے اخلاق کی تعریف میں اس کے معاشرتی مظاہر کو شامل نہیں کیا' وہ ان شاء اللہ 'احوال' کی بحث میں آئیں گے۔ فی الوقت تو اخلاق کو اصولی معنی میں لیا ہے کہ نفس 'بندگی کے سانچے میں ڈھل جائے تو اس سے صادر ہونے والے احوال و افعال۔'

اصل اعتراض یہ ہے کہ عجمی تصوف جس مجرد اندیشی اور بلند خیالی سے عبارت ہے اس میں 'محسوس' کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ جبکہ اسلام 'محسوس' کو بہت اہمیت دیتا ہے اور ایسے خیال کو قبول نہیں کرتا جو عالم حس و شہادت کی نفی سے پیدا ہوا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ نہایت سادہ دین ہونے کے باوجود اسلام کی 'بدیہیات' میں جو حقائق پوشیدہ ہیں انہیں وہ ذہن نہیں سمجھ سکتا جو اپنے موضوع کو محض ایک esoteric نقطہ نظر سے دیکھنے کا عادی ہو چکا ہو۔ اس کے لیے حقائق ہمیشہ 'علمی' اور ذہنی ہوتے ہیں 'وہ انہیں ماہیات کے دیگر مراتب میں قبول نہیں کر سکتا۔

اقبال کے نزدیک قرآن خیال (Idea) کی بجائے عمل (Deed) پر زور دیتا ہے۔ 'یعنی' محسوس 'کے حقیقی ہونے کی توثیق کرتا ہے۔ اسی میں اسلام کی سادگی کا راز مضمر ہے۔ اور سادگی وہ ہمہ گیر منتہائیت ہے جس سے تمام قوائے نفی و اثبات کی تشفی ہو جاتی ہے مگر جو خود کسی ذریعے سے ثابت ہونے کی محتاج ہے نہ ثابت کی جاسکتی ہے۔ مکمل نفی یا مکمل اثبات 'انفعال محض' کے بغیر میسر نہیں آتا۔ اور یہ انفعال محض ہی وہ حقیقی فنا ہے جو ایمان بالغیب یعنی اصل دین اور اخلاق یعنی اصل عمل کے لیے لازمی طور پر درکار ہے۔ اسی سے وہ تصدیق کامل ہاتھ آتی ہے جو کسی تصور میں سمائی ہے اور نہ کسی تصور کا سابقہ و لاحقہ ہے۔ یہاں آئنا و صدقا مطلوب ہے نہ کہ عرفنا و علمنا۔ ماننے اور جاننے میں بہت فرق ہے۔ 'ماننا' لا محذور کی سمائی رکھتا ہے جبکہ 'جاننا' محذور کا بھی احاطہ نہیں کر سکتا۔ اسی لیے اسلام کا اصل مخاطب 'عقل' نہیں 'ارادہ' ہے کیونکہ 'آئنا' عقل کا نہیں بلکہ ارادے کا قول ہے۔ مسلمان کے لیے دین ایک سلسلہ مرادات ہے اور ارادہ و مراد کی نسبت 'ہر سطح پر حسی ہی ہوتی ہے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہنا چاہیے کہ تصدیق کلی کے اس نظام میں عقل و معقول اور علم و معلوم کی نسبتیں بھی حسی ہوتی ہیں کیونکہ اس تصدیق سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ عقل و علم ارادہ اصلی کے تابع ہوں اور معقول و معلوم مراد حقیقی کے۔ اپنے تمام مدارج میں حس کے سارے مقابلات حقیقی ہیں اور 'عقل' کے شدید تقاضے کے باوجود ایک دوسرے کی فوری حقیقت کو باطل یا زائل نہیں کرتے۔ ایک 'محسوس' دوسرے کے حقیقی پن میں مزاحم ہوتا ہے نہ اسے خود میں ضم کرتا ہے۔ عقل اس صورت حال کو ---- ارادے سے متصادم ہوئے بغیر ---- بس ایک مفہومی وحدت 'جو اس کی نظر میں حقیقی ہے' کے تحت لا سکتی ہے۔ اس سے تجاوز کرنا اس کے دینی کردار کی نفی پر منتج ہوگا۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ ہم 'عقل' کو جس معنی میں استعمال کر رہے ہیں اس میں وجدان وغیرہ بھی شامل ہیں۔

گو کہ زیر نظر اقتباس میں 'محسوس' کا مطلب خارجی دنیا ہے مگر ہم نے اس کی اصولی جہت پر زور دیا ہے تاکہ وحدت الوجودیوں سے مکالمہ آسان ہو جائے۔ پھر بھی یہ مشکل اپنی جگہ

برقرار ہے کہ اگر 'عجمی تصوف' سے مراد 'وجودی تصوف' ہے تو اس کے نمائندے یہ اعتراض قبول نہیں کرتے کہ انھوں نے محسوس کو فراموش کر دیا ہے۔ ان کے نزدیک 'محسوس' کے دو معنی ہیں: مدرک بالحواس اور موجود فی الخارج۔ وہ دونوں کا اثبات کرتے ہیں اور حقیقت کی ہر تعبیر میں انھیں ملحوظ رکھتے ہیں۔ اکیلی 'فصوص' ہی میں اتنا مواد مل جاتا ہے جو کم از کم ابن عربی اور ان کے جانشینوں کو اس اعتراض کی زد سے نکال لیتا ہے۔ تاہم 'محسوس فراموشی' کا صرف یہی مطلب نہیں ہے کہ عملی اعتبار سے رہبانیت اختیار کر لی جائے اور علمی لحاظ سے حقائق اشیا کا انکار کر دیا جائے۔ ماسوی الحق سے وجود خارجی کی نفی بھی اس کی ذیل میں آتی ہے۔

دوسری طرف اگر 'عجمی تصوف' کو اس وقت کے ہندوستان میں مروج تصوف کے عمومی مظاہر کے حوالے سے دیکھا جائے تو 'محسوس فراموشی' کا یہ اعتراض کچھ مستثنیات کو چھوڑ کر اپنے ہر معنی میں صادق آتا ہے۔

اعتراض ۱۵:

Reconstruction کی اصل عبارت معمولی سے اضافے کے ساتھ یوں ہے:

"The teaching of modern physics is that the velocity of light cannot be exceeded and is the same for all the observers whatever their own system of movement. Thus, in the world of change, light is the nearest approach to the Absolute. The metaphor of light as applied to God, therefore, must, in view of modern knowledge, be taken to suggest the Absoluteness of God and not His Omnipresence which easily lends itself to a pantheistic interpretation."⁴⁴

بنیادی مسئلہ یہی ہے کہ اللہ نور السموات و الارض (۲۳: ۲۵) سے خدا کا ہر جگہ موجود ہونا مراد ہے یا اس کی مطلقیت؟ اقبال نور کو مطلقیت کا استعارہ سمجھتے ہیں مگر اس کے لیے جو دلیل لاتے ہیں وہ ممکن ہے کہ اس بحث میں کسی حد تک کارآمد ہو، تاہم نتائج کے لحاظ سے انتہائی خطرناک ہے۔ ان معاملات میں اصول طبیعیات کو شدہ بنانا مناسب نہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ آئن سٹائن نے رفتار نور کی بہر حال اور بہر مقام یکسانی کا جو نظریہ پیش کیا تھا اس کا شمار جدید فزکس کی اہم ترین دریافتوں میں ہوتا ہے اور اسے خود نظریہ اضافیت میں بنیادی اہمیت حاصل ہے 'جیسا کہ کوانٹم تصوری کے ایک بانی میکس پلانک کا قول ہے:

"The velocity of light is to : the theory of Relativity as the elementary quantum of action is to the Quantum Theory; it is its absolute core"⁴⁵ مگر اس کے باوجود یہ مسئلہ اس مرتبے کا حامل نہیں ہے کہ باری تعالیٰ کے ایک اسم کی حقیقی معنویت کو متعین کر سکے۔ علماء و صوفیہ 'نور' کی جس تعریف پر متفق ہیں، وہ یہ ہے کہ جو خود ظاہر ہو اور دوسرے کو ظاہر کرے۔ اگر مطلقیت کا اثبات اس قول سے کیا جاتا تو یہ ایک نسبتہ "محفوظ" طریقہ ہوتا۔ نسبتہ "محفوظ" اس لیے کہا کہ یہ

احمد جاوید - وحدت الوجود - اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

تعریف بھی ایک پہلو سے طبیعیات ہی سے تعلق رکھتی ہے لیکن ایک تو ضمیمہ clinicality نہیں رکھتی اور دوسرے صاف نظر آتا ہے کہ نور الہیہ پر غور کرنے سے پیدا ہوئی ہے۔ وجود یہ تعریف مان کر اس کے جو معنی نکالتے ہیں انہیں بجملاً "دیکھا جائے تو تقریباً" وہی ہیں جن کے علماء بھی قائل ہیں، مگر تفصیل میں دیگر مسائل کی طرح یہاں بھی ان دونوں طبقات میں سخت اختلاف بلکہ تضاد ہے۔ اس حد تک تو اتفاق رائے ہے کہ 'نور' وجوب وجود اور مطلقیت پر دلالت کرتا ہے لیکن جب اصحاب وحدت الوجود ایسے نکتے نکالنے لگتے ہیں جن سے خالق و مخلوق کی عنیت اور حق تعالیٰ کے احاطہ ذاتی کا اثبات ہوتا ہے تو اکیلے رہ جاتے ہیں۔۔۔۔۔ عالموں میں بھی اور صوفیوں میں بھی۔ اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نور ہے کیونکہ وہ دوسروں کو ظہور و وجود عطا کرتا اور خود ظاہر و موجود ہونے میں کسی کا مرہون منت نہیں۔ یہ بلاشبہ اس کی مطلقیت کی دلیل ہے کیونکہ مطلق اس واحد کو کہتے ہیں جسے محدود نہ کیا جاسکے اور جو کسی علت کا معلول اور کسی سبب کا اثر نہ ہو (گو کہ مطلق 'علت بھی نہیں ہوتا مگر یہاں پوری تعریف بیان کرنا مطلوب نہیں)۔۔۔۔۔ اختلاف وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں وحدت الوجودی حضرات ان چیزوں کو اپنے نظام فکر میں جذب کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثلاً "فتوحات مکیہ" کی ایک مقابلہ "مخاطب عبارت کا انگریزی ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

"God says " And to whomsoever God assigns no light, no light has he"
(24:40) The light "assigned" to the possible thing is nothing other than the wujud of the Real ----- though Being is one Entity, the entities of the possible things Have made it many, so it is the One/ Many (al - Wahid al - kathir) ----- Without Him, we would not be found, and without us, He would not become many through the many attributes and the names diverse in meaning which He ascribes to Himself. The whole situation depends upon us and upon Him, since through Him we are, and through us He is. But all of this pertains specifically to the fact that He is a god, since the Lord demands the vassal through an inherent demand, whether in existence or supposition. But " God is Independent of the worlds " (3:97)⁴⁶

ظاہر ہے شریعت کو طریقت و حقیقت پر حاکم ماننے والے صوفیہ اور علماء یہ تصور تو کبھا اس 'مخاطب' طرز الہام کو بھی پسند نہیں کریں گے۔ وہ ان معارف کو کیسے قبول کر سکتے ہیں کہ (الف) "اللہ نور السموات والارض" اور "ومن لم يجعل الله له 'نورا' قاله 'من نور'" میں نور کا مصداق ایک ہے (ب) "ومن لم يجعل الله -----" میں 'نور' وجود حق کے معنی میں ہے (ج) واحد حقیقی 'ممکن سے متاثر ہو کر کثیر بھی ہو سکتا ہے' اور (د) حق تعالیٰ کسی

بھی حوالے سے ممکن پر منحصر ہو سکتا ہے یا ممکن کسی بھی پہلو سے اس پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔۔۔
 --- آخری دو جملے 'گریز' کے ہیں اور شیخ اکبر کے اس خاص اسلوب کا حصہ ہیں جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں۔ زرد دکھا کر سرخ بنانے سے قانونی دفاع تو ممکن ہے کہ ہو جاتا ہو ' بات البتہ الجھ جاتی ہے۔ جیسے ایک فلسفی نے زنجیریں بنانے کا پیشہ اختیار کر لیا۔ اس سے کسی نے پتیل کی زنجیر بنانے کو کہا۔ اس نے کیا یہ کہ ادھر ادھر کی کڑیاں جمع کر کے جوڑنا چلا گیا اور آخر میں پتیل کا ایک کڑا ڈال کر زنجیر مکمل کر دی۔ جس نے زنجیر بنوائی تھی وہ آیا تو اسے یہ دلیل دے کر ساکت کر دیا کہ کمال خلقی ' زمانی ہے اور امر اختتامی سے متعلق ہوتا ہے اسی لیے اشیاء اپنے اختتام سے متعین ہوتی ہیں۔ شیخ ابن عربی کے معاملے میں ہماری تصوفانہ روایت کے اکثر نمائندے اسی پھلے مانس کی طرح ساکت نظر آتے ہیں۔ ان کی صفائی میں بیشتر لوگوں کا استدلال عام طور پر کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ شیخ اکبر نے مترجہ زمین کو ساکن ثابت کیا ہے مگر یہ بھی تو فرمایا ہے کہ اس کے باوجود زمین متحرک ہے۔

جس کا انکار بھی انکار نہ سمجھا جائے
 ہم سے وہ یار طرہ دار نہ سمجھا جائے

(سلیم احمد)

اعتراض ۱۶ - ۱۷:

اقبال علم الہمہ کا جو تصور رکھتے ہیں ' بعض معزلیوں کے ساتھ مشابہت رکھنے کے باوجود وہ ہماری روایت میں ایک نئی چیز ہے۔ انسان کی آزادی کا اثبات کرنے کے لیے علامہ نے جو راہ منتخب کی ہے وہ انھیں اس کے علاوہ اور کہیں پہنچا ہی نہیں سکتی کہ خدا کے علم ' قدرت اور خالقیت میں ایسا ربط اور توازن تلاش کیا جائے جس کی روشنی میں کم از کم اس خیال کی تردید ہو جائے کہ علم ' باقی صفات پر سبقت و فوقیت رکھتا ہے۔ اگر کائنات محض معلوم کا اظہار ہے تو اللہ کا خالق کل اور قادر مطلق ہونا قابل فہم نہیں رہتا۔ اس سے جبر اور میکانکیت ہی ثابت ہوگی جو آدم و عالم کے ساتھ خدا کو بھی اپنی پیٹ میں لے لے گی۔ اس صورت حال سے بچنے کے لیے اقبال نے علم الہمہ کی یا زیادہ محفوظ طریقے سے یوں کہنا چاہیے کہ کائنات سے متعلق علم خداوندی کی یہ تعبیر کی کہ تخلیق کی طرح یہ بھی ذات باری تعالیٰ کا ایک فعل ہے۔ اس جہت سے علم و خلق باہم مترادف ہیں اور علم الہی " ایک انفعالی سی ہمہ دانی " نہیں ہے بلکہ وہ زندہ اور " تخلیقی فعالیت " ہے جس سے تمام اشیاء نامی طور پر وابستہ ہیں۔ " ذات الہمہ کی حیات تخلیقی " میں (جس میں علم و خلق یکجان ہیں) مستقبل پہلے سے موجود تو ہے مگر ایک " غیر متعین امکان " کی حیثیت سے نہ کہ واقعات و حوادث کی اٹل اور ڈھلی ڈھلائی ترتیب کی صورت میں "۔ اس

بات کی وضاحت کے لیے علامہ نے ایک نہایت خطرناک مثال پیش کی ہے جس نے سید نذیر نیازی کو بھی گھبراہٹ میں ڈال دیا اور انھیں حاضری میں صفائی دینی پڑی کہ " واضح رہے کہ یہ محض ایک مثال ہے اس نہایت ہی مشکل مضمون کو سمجھانے کی جس کا الفاظ میں تمام و کمال ادا کرنا ناممکن ہے۔ " ۲۸ اقبال کی یہ بات مان لیں تو اس صورت میں ان امور کا بھی اقرار کرنا پڑے گا کہ علم الہی (۱) کلی نہیں ہے یعنی تمام کلیات و جزئیات کو بیک آن محیط نہیں ہے (۲) کامل نہیں ہے کیونکہ اضافہ پذیر ہے (۳) مستقل نہیں ہے کیونکہ تابع معلوم ہے اور (۴) قدرت و خالقیت پر مقدم نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ روایتی عقیدہ ان نتائج کو قبول نہیں کرے گا۔ یوں لگتا ہے کہ ہماری عرفانی و فکری روایت میں اس مسئلے پر جس وسعت اور گہرائی سے کلام کیا گیا ہے، وہ اقبال کی گرفت میں نہ آسکی۔ انھوں نے اپنی بعض مستقل تحدیدات کی وجہ سے 'علم کلی' کو ایک انفعالی سی ہمہ دانی 'سمجھا' جس سے خدا کی قدرت و خالقیت بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ سید نذیر نیازی کا کہنا ہے کہ " فلسفیانہ اعتبار سے حضرت علامہ نے اس مسئلے کا ایک اور حل پیش کیا ہے جو بسبب علالت انھیں موقع نہیں ملا کہ اسے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل دیتے۔ اپنے ایک مکرمت نامے میں انھوں نے راقم الحروف کو لکھا کہ باعتبار زمانہ (Time) اگرچہ حوادث (Events) غیر متعین ہیں، لیکن باعتبار دیوموت (Eternity) متعین۔ " اگر علامہ کو اپنے اس خیال پر نظر ثانی کرنے کا موقع مل جاتا تو ہمیں یقین ہے کہ وہ اس اصولی نکتے تک ضرور پہنچتے کہ علم کلی 'انفعالی نہیں ہو سکتا۔ حوادث کو زمانے کے اعتبار سے غیر متعین اور دیوموت کے اعتبار سے متعین کہہ کر انھوں نے اپنے موقف میں لفظی لچک تو ضرور پیدا کی مگر اس سے بھی علم کا فعل ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ اسی بات کا اثبات ہوتا ہے جسے وہ 'تکلیل' میں رد کر چکے ہیں۔ ویسے بھی 'زمانے کا اعتبار' علم انسانی پر وارد ہوتا ہے، علم الہیہ پر نہیں۔

جہاں تک وحدت الوجودیوں کا تعلق ہے، اقبال کا وہ موقف جو ان دو مقامات پر بیان ہوا ہے، ان حضرات کے تصور علم و خلق پر بطور اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ تاہم وجودی تصور کا دائرہ خاصا پھیلا ہوا ہے۔ ہم اس کی تمام اہم جہتوں کو زیر بحث لائیں گے۔

اعتراض ۱۸:

اقبال کی بات گو کہ واضح ہے مگر کچھ نازک مباحث کا دروازہ کھول دیتی ہے جن سے عمدہ برآ ہوتا بھی مشکل ہے اور صرف نظر کرنا بھی دشوار ہے۔ سب سے پہلے چند سوالات کا سامنا کرنا ہوگا۔ مثلاً (۱) خودی کیا ہے؟ اس کے قنای اور لاقنای ہونے کا کیا مطلب ہے؟ (۲) انفرادیت کے کیا معنی ہیں اور اس کے حدود کیا ہیں؟ (۳) بے خودی یعنی انسان کا اپنی انفرادیت اور قنایت سے محروم یا ماورا ہو جانے کا کیا مفہوم ہے؟ اور قنای خودی 'لاقنای خودی' کے سامنے اپنی قنایت برقرار رکھ سکتی ہے یا نہیں؟ ----- ان سوالوں کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب کی موجودگی میں ممکن کوئی حقیقی وجودی اساس اور امتیاز رکھتا ہے یا نہیں؟ ----

وحدت الوجود

حضرت مجدد الف ثانیؒ اور اقبال کی تنقید کا ایک جائزہ

احمد جاوید

اعتراض 19

وہ نقطہ خیال کیا ہے جو شکر اچاریہ اور ابن عربی میں مشترک ہے۔۔۔۔۔ کثرت کے حقیقی ہونے کی نفی! لیکن اقبال جس اشتراک کی طرف اشارہ کر رہے ہیں 'وہ وہی ہے جو اعتراض 10 میں بیان ہوا ہے: "کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا" اس طرح وہ ضروری تحدیدات غائب ہو جاتی ہیں جو خالق و مخلوق اور عباد و معبود کے تعلق کی ہر جست کو قطعیت کے ساتھ متعین رکھتی ہیں۔ انہیں کسی بھی سطح پر نظر انداز کر دینے سے وہ فطری نظام اثبات باقی نہیں رہتا جو دینی حقائق سے نسبت پیدا کرنے کا واحد ذریعہ ہے اور جس کی شرائط ملحوظ نہ رہیں تو ہر چیز اس اصلی نقطہ نظر سے نکل جائے گی جو دین کی بنیاد ہے۔ اس کے برعکس مابعدالطبیعیات پہلے ہی قدم پر یا تو تحدید و تحسین کا انکار کرتی ہے یا پھر ایسے تصورات میں ضم کر دیتی ہے جہاں تمام حدود اعتباری اور مفہومی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ محدود کو اعتباری مان کر اسے لامحدود کے حقیقی ہونے کی دلیل بنانا، بعض تحفظات کے ساتھ استدلال کی ایک valid صورت ہے مگر جب اعتبار کو حقیقت ہی کا ایک جہا کا قرار دیا جائے تو بات الجھ جاتی ہے۔ جہاں تک ہندوؤں کا تعلق ہے تو ان کے لئے یہ ابھمن کوئی معنی نہیں رکھتی لیکن مسلمان اس کے متحمل نہیں ہو سکتے کیونکہ ان کے دین کا مرکزی نقطہ علم نہیں بلکہ عمل ہے۔ علم تضادات میں ایک مماثلت پیدا کر لیتا ہے جبکہ عمل کسی تماشائی تناقض کو قبول نہیں کرتا۔ جو لوگ اصولی سطح پر معرفت وغیرہ کو عمل پر فضیلت دیتے ہیں 'وہ دانست نادانست اسلام کی عالمگیر محبت سے انحراف کرتے ہیں کیونکہ محض معلوم کے اشتراک سے انسان مابعد الطبیعی سطح پر تو ایک وحدت کی تشکیل کر لیتا ہے مگر دین کی اس آفاقی اکائی کا حصہ نہیں بن سکتا جو ایک خدا یعنی ایک معبود، ایک کتاب یعنی ایک دستور العمل اور ایک رسول یعنی ایک مطاع کے مستقل اصول پر استوار ہے۔ یہ اصول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہوئے دین میں پہلی اور آخری مرتبہ پوری ہمہ گیری کے ساتھ ظاہر ہوا ہے۔ اسی کی بنیاد پر دین محمدی ناخ الادیان ہے اور قیامت تک کے تمام انسانوں کے لیے واجب الاتباع۔ یہ دینی آفاقیات اور لاشریکیت جس کا اسلام مدعی ہے، ایک نکتے کو سمجھے بغیر فہم میں نہیں آ سکتی۔۔۔۔۔ اکملت لکم دینکم، کا مطلب ہے کہ حق کے تعین اصلی کا پورا ظہور ہو گیا ہے اور تعلق باللہ کی ہر شکل ہمیشہ کے لئے متعین کر دی گئی ہے۔ اس دین سے باہر جو کچھ ہے، باطل ہے۔

ظہور حق کے کامل ہونے کی حقیقی معنویت یہ ہے کہ حق کی تمام قابل ظہور جہات فقط واحد میں مرکوز ہو کر ہر طرح کے زمانی و مکانی تعدد و تکثیر ظہور کو ممتنع کر دیتی ہیں اور ماقبل تکمیل ظہورات اپنی فاعلی جہت سے invalid ہو جاتے ہیں۔ کمال ایک حکم ہے جس پر کوئی اضافہ ہو سکتا ہے نہ تقسیم۔ یعنی ظہور کامل کا یہ لازمی تقاضا ہے کہ حقیقت اور اس کا مظہر ایک ہوں۔ کل ظاہر ہو جائے تو اجزا کا جداگانہ ظہور محال ہے۔۔۔۔۔۔ یہ باتیں یہاں غیر متعلق محسوس ہوں گی مگر ان کا مقصد یہ تھا کہ ایک ٹھینہ اسلامی تناظر میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ شکر اچاریہ وغیرہ کی طرح علم کو عمل پر ترجیح دے کر ہم معنی و صورت کی اس وحدت تک نہیں پہنچ سکتے جسے دین کما جاتا ہے۔ علم یا معرفت کے لئے یہ تسلیم کرنا ممکن نہیں کہ معنی کسی متعین صورت میں دائر ہو سکتے ہیں۔ اقبال جب ابن عربی میں ایک شکر اچاریہ کو چھپا دیکھتے ہیں تو انہیں یہ خدشہ لاحق ہو جاتا ہے کہ اس طرح ظہور حق کی وہ حتمی صورت مجروح ہو سکتی ہے جس کا اثبات کے بغیر مسلمان ہونے کا کوئی مطلب نہیں۔ ہم اس بحث کو آگے چل کر تفصیل سے لکھیں گے، خاص طور پر اس باب میں جو عند حاضر کے دجال فرحتجوف شوان (Frithjof Schuon) اور اس کے گروہ سے متعلق ہو گا۔

وجودیوں کے پاس اس طرح کے ہر اعتراض کا بس ایک جواب ہے: "التوحید واحد"۔۔۔۔۔۔ یعنی توحید جہاں کہیں بھی ہو گی، لفظی و ظاہری اختلافات کے باوجود، ایک ہو گی۔ مابعدالطبیعی نقطہ نظر سے یہ اصول بالکل ٹھیک ہے، البتہ دینی حوالے سے دیکھیں تو چند بنیادی نوعیت کے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں جن سے آئٹھیں چار کے بغیر اس کے صحیح یا غلط ہونے کا کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔۔۔۔۔۔ مثلاً "توحید مدار وصول و نجات ہے کہ نہیں۔۔۔۔۔۔ اکثر غیر مسلم مومند ہیں، تو کیا وہ بھی واصل اور نجاتی ہو سکتے ہیں۔۔۔۔۔۔ یہ جارحانہ قسم کے سوالات جان بوجہ کر کئے گئے ہیں تاکہ اپنی پوزیشن کی وضاحت کرتے وقت وحدت الوجودی حضرات کو اپنا مسلمان ہونا بھی ملحوظ رہے جو کہ اکثر نہیں رہتا، خاص کر مابعدالطبیعی مباحث میں۔

اعتراض 20

یہاں اقبال نے وحدت الوجود کے غیر اسلامی ہونے کی قدرے تفصیل فراہم کی ہے۔ سہیل عمر صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ قدم ارواح کمالا کا مسئلہ ابن عربی کے ہاں نہیں ملتا۔ ہم فی الحال اس پر کچھ نہیں کہہ سکتے۔ البتہ قدم ارواح قدیم مابعدالطبیعیات کا مشترک عقیدہ ہے، افلاطون تو ابھی کل کی بات ہے۔ تنزلات کا پورا قصہ بلاشبہ پلاٹوئیس سے لیا گیا ہے اور یہی وحدت الوجود کی جان ہے۔ گو کہ وجودیوں نے تنزلات کے معنی اور ان کے امتساب میں تبدیلی کر دی مگر اس کے باوجود یہ بات اپنی جگہ رہتی ہے کہ یہ تصور نو فلاطونیوں سے ماخوذ ہے۔ وحدت و کثرت کی عینیت اور غیریت کے تمام مباحث جو اس تصور سے پیدا ہوتے ہیں، اور جنہیں منہا کر کے وحدت الوجود کی کوئی حقیقت نہیں رہتی، اصولی طور پر پلاٹوئیس اور اس کے شارحین سے مستفاد ہیں۔ اصحاب وحدت الوجود، وحدت محض کی وہی تعبیرات کرتے ہیں جو Enneads میں جا بجا نظر آتی ہیں۔ باقی

امور میں بھی اکثر یہی صورت حال ہے، البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ پلاٹینیٹس کا نقطہ نظر فلسفیانہ ہے جبکہ ابن عربی وغیرہ دینی بنیاد پر کھڑے ہیں۔ اس فرق کو معمولی بھی سمجھا جاسکتا ہے اور اساسی بھی۔ وجودی حضرات کو چونکہ اس طرح کے اعتراضات کا سامنا کثرت سے رہا ہے، لہذا کم از کم اس معاملے میں ان کا دفاعی نظام خاصا مضبوط ہے۔ ان کی نظر میں وحدت الوجود کوئی نظریہ نہیں بلکہ وہ قدیم حقیقت ہے جو وحی، عقل سلیم اور فطرت اصلی کا مشترک سرمایہ ہے۔ یہی وہ روایت ہے جو ہر دین کی اصل ہے۔ یہ کل ہے اور ادیان اس کے بعض افراد، بعض اس لئے کہا کہ اس کا ظہور غیر دینی روایتوں میں بھی ہوتا ہے، مثلاً ”چینی اور بدھ روایات“۔ اس کا بیان جہاں کہیں بھی ہو گا، ہم معنی مصطلحات میں ہو گا، خواہ ان کا ماخذ کتاب و نبوت ہو یا حکمت و ولایت۔ اس کی توضیح و اثبات میں صرف ہونے والے ہر عقلی استدلال میں بھی مشابہت اور یکسانی پائی جائے گی۔ یہ ایک مقدس تواتر ہے۔

وجودیوں کا تفصیلی موقف تو اپنی جگہ پر بیان ہو گا، تاہم ایک اصولی بات یہیں واضح ہو جانی چاہئے۔ وحدتیت یعنی چیزوں میں واحد پن دیکھنا اور انہیں کسی ہمہ گیر وحدت کا حصہ سمجھنا، شرط عقل ہے۔ عقل اس کے بغیر کسی چیز پر موجود ہونے کا حکم نہیں لگا سکتی۔ لیکن چونکہ Principality خود ایک تعین ہے، لہذا تمام تر عموم کے باوجود اس میں ایک نوع کی جزئیت (Particularity) ضرور پائی جاتی ہے جو ایک طرف اسے قابل اور اک بناتی ہے اور دوسری جانب اشیاء کو ان کے ذاتی حدود اور امتیازات کا انکار کئے بغیر اس اصولی وحدت میں ضم کر دیتی ہے جس کا ظہور دائرہ کثرت میں ہوتا ہے۔ یہ کثرت منسوی و داخل بھی ہو سکتی ہے اور عینی و خارجی بھی۔ وحدت و کثرت، دونوں امر وجودی ہیں، مگر از روئے عقل وجود اپنی ماہیت میں واحد ہے، اس لئے عقلی تقاضا تو یہاں تک پہنچ کر پورا ہو جاتا ہے کہ عالم کثرت ایک ہی وجود سے موجود ہے۔ البتہ یہی اصول جب کسی دینی سیاق و سباق میں بیان ہوتا ہے تو یہ دیکھتے ہوئے کہ دین میں ساری اہمیت موجود کی ہے، حق یا خدا وجود کا مصداق بن جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر وجود، خدا ہے اور خدا، وجود۔ یعنی وجود و موجود ایک ہے۔ اس فلسفے نے ہر دینی روایت میں سرنگ لگائی۔ کہیں اس کی صورت یہ ہوئی کہ خدا، مجمل کائنات ہے اور کائنات، مفصل خدا۔ اور کہیں اس شکل میں ظاہر ہوا کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں، کائنات اس کے وجود کا محض ایک اعتباری تعین ہے۔ پسلاً نقطہ نظر Pantheism ہے اور دوسرا Oneness of Being۔ دونوں وحدت الوجود ہیں، ایک ہی چیز کی شاخیں ہیں۔ گرچہ بظاہر ان میں بڑا فرق ہے یعنی ایک کا موضوع کثرت ہے اور دوسرے کا وحدت، لیکن ذرا دقت نظر سے دیکھا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ اصل میں دونوں ایک ہیں۔ توحید وجودی یہاں کلی مشکک کی طرح ہے۔ ایک پر کم وارد ہوتی ہے اور دوسری پر زیادہ۔ اقبال پر عام طور سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ اپنی تنقید میں Oneness of Being اور Pantheism میں امتیاز نہیں کرتے۔ یہ اعتراض کسی حد تک درست ہے، تاہم اس کی آڑ لے کر ان کے پورے موقف کو رد نہیں کیا جاسکتا۔

Oneness of Being یا Pantheism بنیادی منطق دونوں کی ایک ہے۔ بلکہ of Being Oneness والے اپنے مقدمات سے تباہ کر جاتے ہیں۔ کپڑا کا کسی کے لئے کیا تھا، پتہ کسی کو دیا۔ عقل کے ذاتی مطالبات چونکہ وہی ہیں، لہذا اکثر تصورات اور ان سے متعلق استدلالات ظاہری طور پر ایک دوسرے سے کسی بھی طرح کا رابطہ نہ رکھنے والی روایتوں میں بھی یکساں ہو سکتے ہیں۔ یہاں اس تحقیق میں پڑنا ہے کہ یہ بات سب سے بڑی بات ہے کہ یہ بات سب سے غیر اہم ہے۔

اعترض 21

گو کہ اس تمثیل کو اعتراض کے بجائے تجزیہ کہنا چاہئے، تاہم علم باطن یعنی وحدت الوجودی تصوف کے ایک حصے کو توہم پرستی قرار دینے کی وجہ سے ہم نے اقبال کے اس قول کو اعتراضات میں داخل کرنا مناسب سمجھا۔

فلسفیانہ موشگافی اور توہم پرستی میں ایک چیز مشترک ہے: معدوم کو موجود اور غائب کو حاضر سمجھنا۔ یہ غلط اندیشی اگر ان دلائل پر مبنی ہو جو از روئے عقل جائز ہیں تو اسے فلسفیانہ موشگافی کہا جائے گا ورنہ توہم پرستی۔ وحدت الوجود احتمال میں معقول اور تفصیل میں مبہوم ہے۔ پورا وجودی لٹریچر اس بات کی تائید کرتا ہے۔ مثال کے طور پر وجودیوں کی انجیل "فصوص الحکم" سے کچھ اقتباسات ملاحظہ فرمائیں:

1- "..... حق تعالیٰ نے ایلہس سے کہا: "ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی (تجھے کس چیز نے روکا کہ اس کو سجدہ کرے جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا) اس سے کیا مراد ہے؟ آدم کا صورت عالم و صورت حق کو جامع ہونا ہے۔ یہی تو ہیں دونوں ہاتھ حق تعالیٰ کے۔" (فص آدمیہ - ترجمہ مولانا عبدالقدیر صدیقی ص 17)

2- "..... اور مفصلاً" جاننے والا جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں بندے کے بارے میں کیا ہے اور اس کو یہ علم جس کو اس کے اعیان ثابت نے دیا ہے یا اللہ تعالیٰ کے معلوم کرانے سے ہو گا یا اس کو اعیان ثابت کے کشف سے حاصل ہو گا۔ اور یہ سب سے اعلیٰ اور افضل ہے کیونکہ وہ بذات اپنے علم میں بمنزلہ اللہ تعالیٰ کے علم کے ہوتا ہے، کیونکہ یہ دونوں علم ایک ہی معدن سے لئے گئے ہیں۔" (فصل شیشی، مترجمہ محمد برکت اللہ فرنگی علی، ص 178)

3- "تمہارے نفس کے دیکھنے میں وہی تمہارا آئینہ ہے اور تم حق تعالیٰ کے اسماء کو دیکھنے اور ان اسماء کے احکام کے ظہور میں اس کا آئینہ ہو، اور وہ آئینہ

سوائے اس کے عین کے اور چیز نہیں ہے۔“ (فص شیشی، ترجمہ محمد برکت اللہ
فرنگی علی، ص 180)

4- ”..... حق تعالیٰ کا وجود ازلی اور غیر ازلی دونوں ہے، اور وہی حادث ہے۔
اور وجود ازلی حق تعالیٰ کا ذاتی وجود ہے اور غیر ازلی، حق تعالیٰ کا وجود صورت
عالم کے ساتھ ہے جو علم الہی میں ثابت تھا، اور اسی کا حدوث نام ہے۔۔۔۔۔“
(فص موسوی، مترجم فرنگی علی، ص 404، 405)

ان اقتباسات میں ورائے اور اک کو معقول بنانے کا جو عمل دکھائی دیتا ہے،
مابعدالطبیعیات کے بیشتر دہشتانوں کی طرح وجودی مکتب فکر بھی اپنا بنیادی خاکہ اسی سے مرتب
کرتا ہے۔ جہاں یہ وراثت اضافی ہے، وہاں علمائے وحدت الوجود نے اعلیٰ درجے کا فلسفہ تخلیق کیا
ہے۔ لیکن ان کا اصل موضوع وراثت مطلق ہے جس کی اور اک ناپذیری کے اٹل حدود میں
دراندازی کا محض ایک راستہ ہے: توہم۔۔۔۔۔ یعنی وہ عمل جس کے ذریعے عقل، مدرکات ایجاد
کرتی ہے۔ مثلاً، وجود معنی مابہ الموجودیت کا موجود فی الخارج ہونا۔ یہ قضیہ وہ کیل ہے جس پر
وحدت الوجود کا پائٹ گھوم رہا ہے۔

علم باطن جن حقائق کو معلومات claim کرتا ہے، دینی تناظر میں وہ کلمات ایہ کی ایک
نوع ہیں جس میں لفظ و معنی میں کوئی امتیاز نہیں۔ کلمہ ایہ کی کم از کم دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس
کی دلالت حسی ہے اور مدلول، آثار و افعال۔۔۔۔۔ اور دوسرا وہ جس کی دلالت حکمی ہے اور
مدلول، ذات و صفات۔ دوسری قسم کا کلمہ جو ہمیشہ لفظی ہو گا، کلام اور علم کی یکجائی کا منظر ہے، لہذا
یہاں لفظ ہی معنی ہے۔ ظاہر و باطن کی تقسیم جو بعض مواقع پر شے کی جہت مفہومیت میں ایک جائز
توسیع کا سبب بنتی ہے، اس مقام پر بے معنی ہے۔ مفہومی پلگ، یہ داری اور اضافہ پذیری سے حقیقی
معنوی لامحدودیت کا اثبات نہیں ہوتا بلکہ ہر مرتبہ ایک نئی حد قائم ہو جاتی ہے۔ ایسی لامحدودیت
ایک مطلق الوہی بیان ہے جسے ملفوظ سے مفہوم بنانے کا ہر عمل اس کی حقیقت کو مجروح کرے گا
کیونکہ اسے جو اثبات محض درکار ہے، اس کا مصدر شعور نہیں، ایمان ہے۔

عقل کے لئے معانی، صورتیں ہیں جن کے تصدیقی مظاہر اول تو ضروری نہیں، اور اگر
جزوی طور پر پائے بھی جاتے ہوں تو ان کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا۔ کلیات میں نفس شرکت کی قبولیت
کا یہی مطلب ہے۔ عقل کی رو سے وحدت الوجود کی پوری منطق کا اس کے سوا کوئی نتیجہ نہیں نکل
سکتا کہ وجود وہ کھلی ہے جو اپنے افراد یعنی موجودات میں منقسم ہونے کے باوجود ایک صورت ذہنی
کے طور پر ان سے منزہ بھی ہے۔ وجود کو چاہے مصدری معنی میں لیا جائے یا مابہ الموجودیت سمجھا
جائے، اس تنزیہ کا جزئی ہونا عقلاً محال ہے، تاوقتیکہ وہم کو حکم نہ بنایا جائے۔ وجودیوں نے یہی کیا
۔۔۔۔۔ یہ استحالة رفع کرنے کے لئے انہوں نے تنزلات کا تصور پیش کیا جو بلاشبہ انسانی تخیل کا عظیم
ترین کارنامہ ہے۔ یہ آدمی کے آزری عنصر کا ظہور ثانی ہے جو پہلے سے بڑھ کر مکمل ہے۔

اقبال نے علم باطن کے ایک حصے کو توہم پرستی ہی نہیں بلکہ ”ذلیل ترین توہم پرستی“ کہا

ہے۔ چونکہ وہ خود بھی اس کی تفصیل میں نہیں گئے، لہذا ہم بھی فی الوقت صرف نظر کرتے ہیں۔

اعتراض 22

تہذبات کی ترتیب نو فلاطونیوں کے ہاں زمانی ہے، اور مسلمان وجودیوں کے ہاں مکانی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ تہذبات کا وقوع کائناتی زمان و مکان کے حدود میں ہوا ہے بلکہ ایک جگہ تہذبات، لازمانی زمانیت کے حامل ہیں اور دوسری جگہ لامکانی مکانیت کے۔ بالفاظ دیگر ایک تعبیر کی رو سے یہ زمان الہیہ کی نسبت سے زمانی ہیں اور دوسری تعبیر کے مطابق مکان الہیہ کی نسبت سے مکانی۔ یہ فرق اس لئے ہے کہ نو فلاطونیت میں حقیقت معقول ہے، جبکہ اسلامی وحدت الوجود دین سے تعلق قائم رکھنے کے لئے، اسے محسوس قرار دینے پر مجبور ہے۔ یعنی حقیقت الحقائق موجود فی الخارج ہے جس نے متعدد تعینات علمی و عقلی میں بلا اعتبار حرکت نزول کیا ہے۔ یہ بہر حال ایک تصور ہے جس میں اثبات حسی کے اصول کو ملحوظ رکھا گیا ہے، مگر اس کے باوجود اس کا تصور ہونا زائل نہیں ہوا۔ اسی لئے اقبال کو کہنا پڑا کہ ”عجبی تصوف کے پیش کردہ حقائق محض ایک فلسفہ ہیں جس میں عقل کو کشف و شہود کا نام دے کر وحی پر حکم بنا دیا گیا ہے، بلکہ خود وحی کی حیثیت دے دی گئی ہے جو اپنی وسعت کی وجہ سے دائرہ نبوت میں نہیں سماؤ گی۔ ہم یہ شواہد فراہم کریں گے کہ بعض وحدت الوجودی عرفاء مختلف عنوانات سے عقل کو وحی کا درجہ دیتے ہیں۔ ہمیں بھی کوئی اعتراض نہیں، بس جبریل کا نام بدل کر فلاطینوس رکھنا ہو گا۔۔۔۔۔“

Enneads کی تثلیث اصلی یعنی واحد، عقل اور نفس، انہی سہ گانہ مراتب وحدت سے عبارت ہے جو ابن عربی اور ان کے تمام شارحین کی نظر میں اصول تعینات ہیں۔ ذات، علم اور خلق۔۔۔۔۔ یہ فقط عنوانی مماثلت نہیں ہے بلکہ دونوں کی تفصیل بھی تقریباً یکساں ہے۔

اعتراض 23

علامہ نے غالباً ”فصوص الحکم“ کی دوسری فص۔۔۔۔۔ ”فص شیشہ“ سے یہ اخذ کیا ہے کہ ابن عربی کی نظر میں ولی، نبی سے افضل ہے۔ آیا ابن عربی واقعی یہ عقیدہ رکھتے تھے؟ اس پر بعد میں گفتگو کریں گے، پہلے فص شیشہ کا وہ حصہ دیکھنا بہتر ہو گا جو اس جھگڑے کی بنیاد ہے۔ ”فصوص“ کے اکثر مترجمین نے، شاید اپنا ایمان بچانے کے لئے، اس ٹکڑے کا لفظی ترجمہ کرنے سے گریز کیا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ متن کی آواز کو دبا دیا جائے۔ یہاں ابن عربی کے کلام میں ایک سے زیادہ قرینے ملتے ہیں جن کی مدد سے یہ بات حتماً متعین ہو جاتی ہے کہ ان کے نزدیک خاتم الانبیاء اور خاتم الاولیاء دو مختلف ہمتیاں ہیں۔ کم از کم اس فص کی حد تک انہیں ایک قرار دینے کا کوئی جواز نظر نہیں آتا۔ البتہ اس چیز پر بحث ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں افضل کون ہے۔ مراتب معرفت پر گفتگو کرتے ہوئے محی الدین ابن عربی عرفاء کے دو درجے بتاتے ہیں:

”۔۔۔۔۔ فمننا من جعل فی علمہ فقال: ”والعجز عن درک الادراک

ادراک" و منامن علم فلم یقل مثل هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم
السکوت ما اعطاه العجز - وهو اعلى عالم بالله

"العجز عن درک الادراک ادراک" حضرت ابوبکر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ چونکہ
"فصوص" کی اس عبارت میں حضرت رضی اللہ عنہ کی توہین کا پہلو نکلتا ہے، لہذا اردو مترجمین کی
اکثریت نے عافیت اس میں دیکھی کہ مراد قائل ہی کو بدل دیا جائے۔ دوسری طرف خود شیخ اکبر نے
بھی بچاؤ کا ایک راستہ نکال رکھا ہے۔۔۔۔۔۔ اس کی نشاندہی اگلے حوالے کے ضمن میں ہو
گی۔ سردست مذکورہ بالا اقتباس کے دو اردو اور ایک انگریزی ترجمہ ملاحظہ فرمائیں جن سے یہ بات
واضح ہو جائے گی کہ "فصوص" کے بیشتر مترجمین ناقابل اعتماد ہیں:

"بعض عرفاء نے علم میں اظہار جمل و عجز کیا اور کہا: "اس امر کا عجز ظاہر کرنا
کہ ذات حق احاطہ ادراک سے خارج ہے، عین ادراک ہے" کیونکہ غیر ممکن
کو ممکن، محال کو محال سمجھنا ہی عین علم ہے۔ اور بعض عرفاء یہ جان کر کہ
ذات حق احاطہ ادراک سے خارج ہے، خاموش رہ گئے۔ بہر حال، ایک
خاموش ہے۔۔۔۔۔۔ دو سرا اظہار عجز کر رہا ہے۔ اظہار عجز کرنے والا آزمودہ
کار ہے۔ اس لئے وہ بہ نسبت خاموشی کے حق تعالیٰ کو زیادہ جاننے والا ہے۔"
(ص 33: "فصوص الحکم" ترجمہ مولانا محمد عبدالقدیر صدیقی، 1942ء دارالطبع
جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد دکن)

"۔۔۔۔۔۔ پس بعض ہم لوگوں سے عین اپنے علم میں نادان ہے، اس واسطے
اس نے کہا کہ العجز عن درک الادراک ادراک (یعنی ادراک کے پانے سے
عاجزی کرنا ہی ادراک ہے)۔ اور بعض ہم لوگوں سے وہ ہیں جو عالم ہیں اور
اس طرح کے کلمے نہ بولیں تو یہ سب قولوں سے اعلیٰ اور افضل ہے، بلکہ ان
کو علم نے سکوت اور خاموشی دی، جیسا کہ اس کو علم نے عجز دیا۔ اور وہ جس
کو علم نے سکوت بخشا ہے، وہ علماء باللہ میں بہت بڑا عالم ہے۔" (ص 180: "فصوص
الحکم"، مترجمہ مولانا محمد یرکنت اللہ رضا فرنگی علی)

"Some of us there are who profess ignorance as
part of their knowledge, maintaining (with Abu Bakr)
that "to realise that one cannot know (God) is to know."
There are others from among us, however, who know,
but who do not say such things, their knowledge
instilling in them silence rather than (professions) of
ignorance. This is the highest knowledge of God _____"

(P.P.65-66, The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam).

(tran. R.W.J. Austin)

مولانا صدیقی اور آسٹن کے ترجمے غلط ہی نہیں، مگر اہل علم بھی ہیں۔ مولانا برکت اللہ کا ترجمہ بھی ایک آدھ جگہ سے نادرست ہے، مگر گمراہ کن نہیں۔ اس میں اصل بات کو چھپانے یا بدلنے کی کوشش نہیں کی گئی۔

ابن عربی کہہ رہے ہیں کہ ہم اہل معرفت کے درمیان دو قسم کے عارف پائے جاتے ہیں۔ ایک وہ جنہوں نے معرفت حق کے باب میں اپنے علم کو جمل جانا اور کہا کہ خدا کو نہ جان سکتا ہی اسے جان لینا ہے۔ اور دوسرے وہ ہیں جو معرفت رکھتے ہیں، لیکن اس طرح کی بات زبان سے نہیں نکالتے، سو ان کی خاموشی ہی بہترین قول ہے۔ انہیں علم نے مجز کے بجائے سکوت عطا کیا ہے۔ اور یہی وہ لوگ ہیں کہ اللہ کا سب سے زیادہ علم رکھتے ہیں، سب سے بڑے عارف باللہ ہیں۔

دیگر باتوں سے قطع نظر اس میں سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تعظیم ملحوظ نہیں رکھی گئی۔ اسی لئے مولانا عبدالقدیر صدیقی نے بالکل الٹا ترجمہ کر دیا تاکہ یہ بے ادبی چھپ جائے۔ خود ابن عربی نے اس معاملے میں یہ جملہ کیا کہ اگلے جملے میں اس علم اعلیٰ کو جو حضرت ابوبکرؓ کو نصیب نہیں تھا، خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم اور خاتم الاولیاء سے خاص کر دیا:

"ولیس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الاولیاء"

(اور یہ علم صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء ہی کو سزاوار ہے)

اگر یہ علم خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور خاتم الاولیاء سے خاص ہے تو "وہنا من علم" کا کیا مطلب ہو گا؟ ممکن ہے کہ اس کا یہ جواب دیا جائے کہ عبارت کا اگلا ٹکڑا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم اور خاتم الاولیاء کے لئے یہ علم "ذاتی ہے"، جبکہ انبیاء علیہم السلام اس علم کو خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کرتے ہیں اور اولیاء خاتم الاولیاء سے۔۔۔۔۔ ٹھیک ہے، مگر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے استخفاف کا مسئلہ تو پھر بھی جوں کا توں رہا۔۔۔۔۔ وہ تو محروم ہی رہے!

یہ مسئلہ بہت اہم ہے مگر فی الحال ہمارا موضوع دوسرا ہے۔ ہمیں دراصل یہ دیکھنا ہے کہ ابن عربی دلی کو نبی پر فضیلت دیتے ہیں یا نہیں۔ ابتدائی طور پر "فصل شیشہ" کی ایک عبارت کو مرکز تحقیق بنا کر اس سوال کا جواب ڈھونڈنا ہے۔ آغاز کے کچھ جملے تو اوپر نقل ہو گئے، اب آگے بڑھتے ہیں:

"ولیس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الاولیاء وما یراہ احد من

الانبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ولا یراہ احد من الاولیاء

من مشكاة الولی الخاتم۔۔۔۔۔ الخ"

ابن عربی واضح لفظوں میں کہتے ہیں کہ ظاہر احکام میں خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کرنے کے باوجود خاتم الاولیاء کا مرتبہ ان سے بڑھا ہوا ہے۔ اسیران بدر کا فیصلہ کرنے کے لئے

جو مشاورت ہوئی تھی، اس میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کو خود اللہ نے ترجیح دی اور تاہیر نخل والے معاملے میں ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا مبارک مشورہ واپس لے لیا۔۔۔۔۔ ان دونوں موقعوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ہرگز کوئی کمی نہیں آئی۔ جن کی رائے کو ترجیح ملی، وہ عین رائے دیتے وقت بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حلقہ بگوش ہی تھے۔ ان واقعات کی بنیاد پر کسی کو ایسا وسوسہ بھی نہیں گزرا جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مطلق افضلیت پر کوئی حرف آئے۔ بقول ابن عربی، خاتم الاولیاء بعض امور میں خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کرتا ہے تو اس سے اس کی افضلیت مجروح نہیں ہوتی، بالکل اسی طرح جس طرح مذکورہ واقعات سے خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ سے افضل و اکمل ہونا متاثر نہیں ہوا (یعنی خاتم الرسل کو حضرت عمر کی جگہ سمجھ لیں اور خاتم الاولیاء کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ)۔۔۔۔۔ اصل بات یہ ہے کہ فضیلت کی تحقیق وجہ علم باللہ ہے جس میں خاتم الاولیاء سب کا امام ہے۔۔۔۔۔ خاتم الرسل کا بھی۔۔۔۔۔ چونکہ تمام انبیاء کی طرح خاتم الرسل ولی بھی ہیں۔۔۔۔۔ اور ولایت ان کی جنتِ اعلیٰ ہے۔۔۔۔۔ لہذا خاتم الاولیاء کا فیض ان کو بھی پہنچتا ہے جیسے ان کا فیض دیگر رسولوں کو پہنچا۔ فرق یہ ہے کہ نبوت و رسالت منقطع ہو چکی، لیکن ولایت ہمیشہ جاری رہے گی۔ اس لئے خاتم الرسل کا فیض ختم ہو چکا، جبکہ خاتم الاولیاء کا جاری ہے۔ (خاتم الرسل پر اس کی فضیلت ثابت کرنے کے لئے یہی بات کافی ہے کہ خاتم الاولیاء کی پہنچ اس مقام تک ہے جہاں سے جبریل وحی لے کر آنحضرت کو پہنچایا کرتے تھے۔

یہ سب کہنے کے بعد شیخ نے اپنی عام روایت کے مطابق آخر میں بیل کے دھڑ پر شیر کی دم

لکھا دی:

”وہو حسنة من حسنات خاتم الرسل۔۔۔“
(اور وہ (خاتم الاولیاء) خاتم الرسل کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے)

ع جناب شیخ کا نقش قدم یوں بھی ہے اور یوں بھی
پورے بیان کو کسی بالکل متنازعیے پر تمام کرنا، فہم مطالب کی ہر بنیاد کو ڈھا دیتا ہے۔
ہمارے علم کی حد تک جن لوگوں نے ”نص شیشہ“ کی اس عبارت پر گفتگو کی ہے، ان میں بنیادی
اختلاف اس بات پر ہے کہ خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء ایک ہی ہستی ہیں یا الگ الگ شخصیتیں۔
جن کے خیال میں ابن عربی نے دونوں کو ایک کہا ہے، وہ اسی جملے کو اپنے دعوے کی بنیاد بناتے ہیں
جو اوپر نقل ہوا۔ باقی حضرات اسے نری لپیا پوتی کی گردانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہاں خاتم الرسل
اور خاتم الاولیاء فرد واحد نہیں، بلکہ واضح طور پر دو اشخاص ہیں جن میں حتیٰ فضیلت خاتم الاولیاء
کو حاصل ہے۔

تھوڑی دیر کے لئے یہ مان بھی لیا جائے کہ خاتم المرسل اور خاتم الاولیاء کا مسیٰ ایک ہے تو بھی یہ سوال اپنی جگہ رہتا ہے کہ: ایک بنوای دینی مسئلے پر گفتگو کرنے کے لئے ایسا اسلوب اختیار کرنے میں کیا مصلحت ہو سکتی ہے جو دینی ذہن کی پوری طرز تفہیم سے عدم مناسبت رکھتا ہے؟ وہ

جو مشاورت ہوئی تھی، اس میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کو خود اللہ نے ترجیح دی اور تاہیر نخل والے معاملے میں ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا مبارک مشورہ واپس لے لیا۔ ان دونوں موقعوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ہرگز کوئی کمی نہیں آئی۔ جن کی رائے کو ترجیح ملی، وہ عین رائے دیتے وقت بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حلقہ جوش ہی تھے۔ ان واقعات کی بنیاد پر کسی کو ایسا وسوسہ بھی نہیں گزرا جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مطلق افضلیت پر کوئی حرف آئے۔ بقول ابن عربی 'خاتم الاولیاء بعض امور میں خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کرتا ہے تو اس سے اس کی افضلیت مجروح نہیں ہوتی' بالکل اسی طرح جس طرح مذکورہ واقعات سے خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ سے افضل و اکمل ہونا متاثر نہیں ہوا (یعنی خاتم الرسل کو حضرت عمر کی جگہ سمجھ لیں اور خاتم الاولیاء کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ)۔ اصل بات یہ ہے کہ فضیلت کی حقیقی وجہ علم باللہ ہے جس میں خاتم الاولیاء سب کا امام ہے۔ خاتم الرسل کا بھی۔ چونکہ تمام انبیاء کی طرح خاتم الرسل ولی بھی ہیں۔ اور ولایت ان کی جہت اعظمیٰ ہے۔ لہذا خاتم الاولیاء کا فیض ان کو بھی پہنچتا ہے جیسے ان کا فیض دیگر رسولوں کو پہنچا۔ فرق یہ ہے کہ نبوت و رسالت منقطع ہو چکی، لیکن ولایت ہمیشہ جاری رہے گی۔ اس لئے خاتم الرسل کا فیض ختم ہو چکا، جبکہ خاتم الاولیاء کا جاری ہے۔ (خاتم الرسل پر اس کی فضیلت ثابت کرنے کے لئے یہی بات کافی ہے کہ خاتم الاولیاء کی پہنچ اس مقام تک ہے جہاں سے جبریل وحی لے کر آنحضرت کو پہنچایا کرتے تھے۔

یہ سب کہنے کے بعد شیخ نے اپنی عام روایت کے مطابق آخر میں بتل کے دھڑ پر شیر کی دم

گلاؤدی:

"وہو حسنة من حسنات خاتم الرسل۔۔۔" (اور وہ (خاتم الاولیاء) خاتم الرسل کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے)

ع جناب شیخ کا نقش قدم یوں بھی ہے اور یوں بھی پورے بیان کو کسی بالکل متضاد نتیجے پر تمام کرنا، فہم مطالب کی ہر بنیاد کو ڈھا دیتا ہے۔ ہمارے علم کی حد تک جن لوگوں نے ”نص شیشہ“ کی اس عبارت پر گفتگو کی ہے، ان میں بنیادی اختلاف اس بات پر ہے کہ خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء ایک ہی ہستی ہیں یا الگ الگ شخصیتیں۔ جن کے خیال میں ابن عربی نے دونوں کو ایک کہا ہے، وہ اسی جملے کو اپنے دعوے کی بنیاد بناتے ہیں جو اوپر نقل ہوا۔ باقی حضرات اسے نری لپیلا پوتی گردانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہاں خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء فرد واحد نہیں، بلکہ واضح طور پر دو اشخاص ہیں جن میں حتیٰ فضیلت خاتم الاولیاء کو حاصل ہے۔

تھوڑی دیر کے لئے یہ مان بھی لیا جائے کہ خاتم المرسل اور خاتم الاولیاء کا مسیحی ایک ہے تو بھی یہ سوال اپنی جگہ رہتا ہے کہ: ایک بنیادی دینی مسئلے پر گفتگو کرنے کے لئے ایسا اسلوب اختیار کرنے میں کیا مصلحت ہو سکتی ہے جو دینی ذہن کی پوری طرز تقسیم سے عدم مناسبت رکھتا ہے؟ وہ

مقلد نہیں ہوتی۔ ہاں، البتہ صاحب شریعت نبی کی تائید و موافقت کے لئے چونکہ یہ غیب سے مامور ہوتی ہے، اس وجہ سے کوئی شخص اگر اس تائید و موافقت کو اس نبی کی تقلید کہنا چاہے تو کہہ سکتا ہے۔۔۔۔۔ (الاشارة الاجمالیہ الی مراتب کمال النفس، مبحث ۱۱)

اور پھر یہ ولایت کا سب سے اونچا مقام نہیں ہے۔۔۔۔۔ مقامات آہ و فغاں اور بھی ہیں! حاصل کلام یہ کہ ابن عربی پر اقبال کا یہ اعتراض ایک پہلو سے درست ہے، اور ایک پہلو سے غلط۔ اس کی تائید میں جو مواد ملتا ہے، وہ مطالعہ متن کے متصوفانہ طریقوں کی رو سے اتنا قطعی اور صریح نہیں ہے جتنا کہ وہ بیانات جو اس کی تردید میں جاتے ہیں۔ یہ الگ بات کہ آدمی تشریح و تفہیم کے اس پورے نظام ہی کو چیلنج کر دے جو وجودی صوفیہ میں رائج ہے۔

ہماری رائے میں صریح الف مبہم ب کو الف یا ج نہیں بنا سکتا۔ ابن عربی کا دفاع کرنے والے عام طور پر یہی کرتے ہیں کہ دو متضاد بیانات میں سے ایک کو لحاظ منہویت ترجیح دے کر یا تو دوسرے کا ناخ بنا دیتے ہیں یا باہر سے کوئی احتمال ڈال کر ایسی توجیہ کر دیتے ہیں کہ تضاد رفع ہو جائے۔ بہت کم ہیں جو یہ اعتراف کر لیں کہ اس مسئلے میں شیخ اکبر یہاں غلط ہیں، اور وہاں صحیح۔۔۔۔۔ اکثر حضرات اسی ٹنگ و دو میں لگے رہے کہ ایک یقینی معنی کو بنیاد بنا کر، دوسرے اسے ہی یقینی مگر متضاد معنی کو مشتبه بنا دیا جائے یا سمجھنے مان کر پہلے میں ضم کر دیا جائے۔ اس رویے نے تطبیق کو باؤلی ہانڈی بنا کر رکھ دیا۔

ابن عربی کے تضادات کو ان کے شارحین نے جن اصولوں پر رفع کرنے کی کوشش کی، وہ تفسیر قرآن و حدیث کے اصول ہیں۔ ان لوگوں نے وحی اور غیر وحی کے ذاتی امتیاز اور نبی اور غیر نبی کے لازمی فرق کو نظر انداز کر دیا۔ خدا و رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا کلام ہدایت ہے۔ اس کے ظاہری و منہوی اختلاف کے تمام افراد باہم مختلف نظر آنے کی حالت میں بھی واجب التسلم ہیں۔ یہ صورت اوروں کے کلام کی نہیں۔ یہاں اختلاف کو صحیح اور غلط کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے گا۔ البتہ اس حد تک گنجائش ہے کہ ایک ہی شخص کے کلام میں اختلاف و تعارض، احتمالی اور قطعی دلالت کا ہو تو تطبیق کی جائے گی۔۔۔۔۔ لیکن قطعی الدلالت معارضات میں تطبیق بے معنی ہے۔ ابن عربی کے معاملے میں عام طور سے یہی کیا جاتا ہے۔



خدا کے فضل سے وحدت الوجود پر اقبال کے اعتراضات کا ابتدائی جائزہ مکمل ہو گیا۔ اب کتاب کا پہلا باب شروع ہو گا جس میں یہ بیان کیا جائے گا کہ وحدت الوجود کیا ہے۔

مقلد نہیں ہوتی۔ ہاں، البتہ صاحب شریعت نبی کی تائید و موافقت کے لئے یہ چونکہ یہ غیب سے مامور ہوتی ہے، اس وجہ سے کوئی شخص اگر اس تائید و موافقت کو اس نبی کی تقلید کہنا چاہے تو کہہ سکتا ہے۔" (الاشارة الى جمالية الی مراتب کمال النفس، ص ۱۱)

[illegible]

ہماری رائے میں صریح الف بمب ب کو الف یا ج نہیں بنا سکتا۔ ابن عربی کا دفاع کرنے والے عام طور پر یہی کہتے ہیں کہ دو متضاد بیانات میں سے ایک کو لحاظ مفہومیت ترجیح دے کر یا تو دوسرے کا ناسخ بنا دیتے ہیں یا باہر سے کوئی احتمال ڈال کر ایسی توجیہ کر دیتے ہیں کہ تضاد رفع ہو جائے۔ بہت کم ہیں جو یہ اعتراف کر لیں کہ اس مسئلے میں شیخ اکبر یہاں غلط ہیں، اور وہاں صحیح۔۔۔۔۔ اکثر حضرات اسی تگ و دو میں لگے رہے کہ ایک یقینی معنی کو بنیاد بنا کر، دوسرے اتنے ہی یقینی مگر متضاد معنی کو مشتبہ بنا دیا جائے یا کھینچ کر پہلے میں ضم کر دیا جائے۔ اس رویے نے تطبیق کو باولی بائدی بنا کر رکھ دیا۔

ابن عربی کے تضادات کو ان کے شارحین نے جن اصولوں پر رفع کرنے کی کوشش کی، وہ تفسیر قرآن و حدیث کے اصول ہیں۔ ان لوگوں نے وحی اور خیر وحی کے ذاتی امتیاز اور نبی اور غیر نبی کے لازمی فرق کو نظر انداز کر دیا۔ خدا و رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا کلام ہمارا حق ہے۔ اس کے ظاہری و مفہومی اختلاف کے تمام افرا و باہم مختلف نظر آنے کی حالت میں بھی واجب التحکم ہیں۔ یہ صورت اوروں کے کلام کی نہیں۔ یہاں اختلاف کو صحیح اور غلط کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے گا۔ البتہ اس حد تک گنجائش ہے کہ ایک ہی شخص کے کلام میں اختلاف و تعارض، احتمالی اور قطعی دلالت کا ہو تو تطبیق کی جائے گی۔۔۔۔۔ لیکن قطعی الدلالت معارضات میں تطبیق بے معنی ہے۔ ابن عربی کے معاملے میں عام طور سے یہی کیا جاتا ہے۔



خدا کے فضل سے وحدت الوجود پر اقبال کے اعتراضات کا ابتدائی جائزہ مکمل ہو گیا۔ اب کتاب کا پہلا باب شروع ہو گا جس میں یہ بیان کیا جائے گا کہ وحدت الوجود کیا ہے۔



آزادی افکار

احمد جاوید



جو دونی فطرت سے نہیں لائق پرواز
 اس مرگ بیچارہ کا انجام ہے افتاد
 ہر سینہ نشین نہیں جبریل امیں کا
 ہر فکر نہیں طائر فردوس کا صیاد
 اس قوم میں ہے شوخی اندیشہ خطرناک
 جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد
 گو فکر خداداد سے روشن ہے زمانہ
 آزادی افکار ہے ابلیس کی ایجاد



اقبال کے بنیادی تصورات کی تشکیل میں ان کے اندر کا شاعر بھی برابر کا شریک تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے تصور انسان میں ایسے سوالات بھی اٹھائے اور حل کیے گئے ہیں جو محض علمی اور منطقی نہیں ہیں بلکہ اس تخلیقی ذہن کی پیداوار ہیں جو زندگی کے وہ معانی دریافت اور ایجاد کرتا ہے جو تعقل اور استدلال کی گرفت سے باہر ہیں، مگر ان کی presence اتنی حقیقی بلکہ وہی ہے کہ عقل اس کا اثبات کیے بغیر اپنے حدود رسائی کا ٹھیک سے تعین نہیں کر سکتی۔ اس مختصر سی نظم میں بھی ایک ایسے ہی سوال کا جواب فراہم کیا گیا ہے کہ ذہن انسانی کی عقلی اور تخلیقی فعلیت، اور اس کے حدود و شرائط کیا ہیں، یعنی بالفاظ دیگر انسان کے وجودی مراتب اور ان میں پائے جانے والے تفاوت کے زیر اثر انسانی فکر

میں جو اونچ نیچ در آتی ہے، اسے ہموار کرنے کا وہ ذریعہ کیسے میسر آئے جو ماہیت فکر سے متصادم ہوئے بغیر اس کی غایت کو از سر نو متعین کر دے۔

ان اشعار میں، جو آزادی فکر کے جذباتی مطالبے کے رد میں لکھے گئے ہیں، اقبال نے فکر کے تین سرچشمے بتائے ہیں: طبیعت، ذہن اور قلب۔ گویا فکر کو پورے آدمی کے سیاق و سباق میں دیکھا گیا ہے اور اس کے تینوں اسالیب کا احاطہ کیا گیا ہے: میکاکی، تخلیقی اور روحانی۔ اس طرح انسان کا پورا داخلی و خارجی، بلکہ صحیح لفظوں میں، نفسی و آفاقی ماحول بھی حوالے میں آ گیا ہے جس سے صرف نظر کر کے اس کے بارے میں کوئی بامعنی بات نہیں کہی جاسکتی۔

گفتگو کو اس نظم کی تشریح تک محدود رکھنے کے لیے بہتر ہو گا کہ ہم شعر بہ شعر آگے بڑھیں۔ پہلے شعر میں جدید آدمی کو اس کی نفسیاتی کلیت کے ساتھ تصور کر کے یہ دکھایا گیا ہے کہ وہ نفس کی کس سطح پر کھڑا ہے۔ نفس کے دو اصول ہیں: فعل اور انفعال۔ بلحاظ فعل، نفس ذہن ہے اور باعتبار انفعال، طبیعت۔ اس شعر میں فطرت کا مطلب ہے طبیعت۔۔۔ نفس میں خرابی عام طور پر اس توازن میں بگاڑ آنے سے پیدا ہوتی ہے جو نفس و آفاق یا انسان اور دنیا کے درمیان structurally موجود ہے اور انہیں فرق مراتب کے ساتھ باہم مربوط اور ہم آہنگ رکھتا ہے۔

اس شعر میں ”دوئی فطرت“ کی ترکیب خاصی معنی خیز ہے۔ دنیا کو بھی دنیائے دوں کہا جاتا ہے۔ اس حوالے سے دوئی فطرت، نفس، خصوصاً، ”طبیعت کی وہ پستی ہے جو دنیا یعنی زندگی کے تحت انسانی سطح کو قبول کر لینے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ وہ ابتلا ہے جو انسان کو انسانیت سے دست بردار ہونے پر مجبور کر دیتی ہے اور اس کی ذہنیت، افتاد طبع اور ذوق کو اس قدر بدل ڈالتی ہے کہ ہستی اور شعور کے انسانی معیارات ایسے غائب ہو جاتے ہیں کہ ان کا نشان تک نہیں رہتا۔ وجود انسانی، صورت میں حرکت ہے اور معنی میں بلندی۔ اس کی حرکت اسے وقت کی رفتار سے ایک پیش قدمی کے ساتھ ہم آہنگ رکھتی ہے اور اس کے وجودی دوران کو زمانے کی گردش کے تابع نہیں ہونے دیتی۔ اسی طرح بلندی انسان کو مکان سے متعلق رکھتی ہے مگر غلبے اور آزادی کے ساتھ۔ یہ انسان کی وہ مکانیت ہے جو space کے قابل پیمائش حدود میں نہیں سماتی۔ دنیا کا طبیعت میں سرایت کر کے زندگی کا بنیادی رویہ بن جانا، یعنی ”دوئی فطرت“ ایسی چیز ہے جو حرکت و بلندی کے اس لازمی اقتضا کو فنا کر کے، جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، انسان کو انسان رہنے کے قابل نہیں چھوڑتی۔ یہاں اقبال کی قدرت کلام کی بھی داد دیجیے کہ انہوں نے اس ساری صورت حال کو ایک لفظ میں بند کر کے بیان کر دیا: ”مرنگ پیچارہ“ یعنی وہ پرندہ جو پرندہ نہیں بن پایا۔ دیکھنے میں پرندہ لگتا ہے، پرندوں کی نسل میں پیدا ہوا لیکن پرندہ

ہے نہیں۔۔۔۔۔

دوسرے شعر میں انسان کی روحانی، فکری اور جمالیاتی سطح کو زیر نظر لایا گیا ہے۔ یہاں بتایا گیا ہے کہ نفسیاتی اور طبعی ساخت میں پائے جانے والے نوعی عموم کے برعکس یہاں انفرادی اختصاص کا رہا ہے۔ ہر آدمی حق اور جمال تک پہنچنے کی استعداد نہیں رکھتا۔ صورت و معنی کی وہ وحدت جو صورت کی جہت سے جمال ہے اور معنی کی جہت سے حق، ہر آنکھ اور ہر دل پر منکشف نہیں ہوتی۔ قلبی واردات ہوں یا تخلیقی تخیل، اس روح اور اس عقل کو نصیب ہوتے ہیں جو ”جذب خاک“ یعنی دنیا اور شخصی انا کے تنگ دائروں میں گھٹ کر نہ رہ گئی ہو۔

پہلے دو شعروں میں جدید آدمی کو اس کی اوقات یاد دلانے کے بعد اقبال اسے ایک فیصلے تک پہنچاتے ہیں جس سے اس ذہن کے لیے ایک حتمی کردار متعین ہو جاتا ہے جو ذوق اور تخیل کے فساد کی وجہ سے اپنی اصلیت سے منقطع ہو چکا ہے۔

”شونی اندیشہ“ یعنی فکری آزادی یقیناً ”ذہن انسانی کی بنیادی ضرورت ہے، لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ ان قوانین کے اندر رہے جن سے خود فکر کی ماہیت اور حقیقی فعلیت کا تحفظ ہوتا ہے۔ آزادی، خواہ کسی قسم کی ہو، ہستی کے منظر نامے میں معنی کو صورت پر غالب کرنے کے لیے ہے اور اس کے ذریعے سے انسان اپنے واسطے اس تحدید کو قبول کرنے اور برقرار رکھنے کی قوت فراہم کرتا ہے جو وجود اور شعور وجود کو دو لخت نہیں ہونے دیتی۔ آزادی فکری یقیناً ”بہت اہم چیز ہے کیونکہ اس کی مدد سے انسان وقت کے سیل تغیر پر قابو پاتا ہے جو اس کی حقیقت اور غایت کے بیچ میں ہر آن ایک نئی روک کھڑی کر دیتا ہے، جسے اگر گرایا نہ جائے تو حقیقت گم ہو جاتی ہے اور غایت اوجھل۔۔۔ گویا فکری آزادی وقت پر غلبے سے مشروط ہے جسے حاصل کر کے آدمی اپنے ”عقائد“ کو تغیر کی زد میں آنے سے محفوظ رکھتا ہے۔ یہاں عقائد سے وہ اصول اثبات مراد ہیں جن سے عقل، ذہن اور فکر کی ماہیت اور فطرت عبارت ہے۔

آج فکر کی آزادی کا مطلب ہے انکار، لا محدود انکار کی آزادی۔ انکار اصل کے اثبات کی ایک فرع کے طور پر بروئے عمل آئے تو ایک نہایت مفید، ضروری اور بامعنی عمل ہے، لیکن اگر اس کا رخ وجود کے بلند تر مراتب کی طرف ہو جائے تو یہ انسانی نہیں رہتا۔ فکر انسانی اپنے جوہر میں اس کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ فکر معلوم کی مدد سے نامعلوم تک پہنچتی ہے۔ یہ عمل اس وقت ممکن ہے جب معلوم اور نامعلوم باعتبار ماہیت ایک ہوں۔ اگر ان کی ماہیت مختلف ہو تو فکر کا کردار ختم ہو جاتا ہے اس لیے آزادی ہو یا غلامی، فکر کا دائرہ کار جہاں تغیر یعنی اس کائنات تک محدود ہے۔ یہاں بہر حال اسے آزادی ہو نا چاہیے لیکن اس سے تجاوز کر کے مابعد الطبیعی امور میں اسے دخل کرنا اور اس کی

آزادی کا مطالبہ کرنا، ایک لغو و بے معنی حرکت ہے۔ ایلیس نے بھی اسی طرح کی حرکت کی تھی کہ رائے کو حکم پر غالب کر دیا۔

چونکہ اس نظم کا پورا مضمون آخری شعر میں سمٹ آیا ہے، لہذا اس کی شرح میں قدرے تفصیل سے کام لینا ہو گا۔

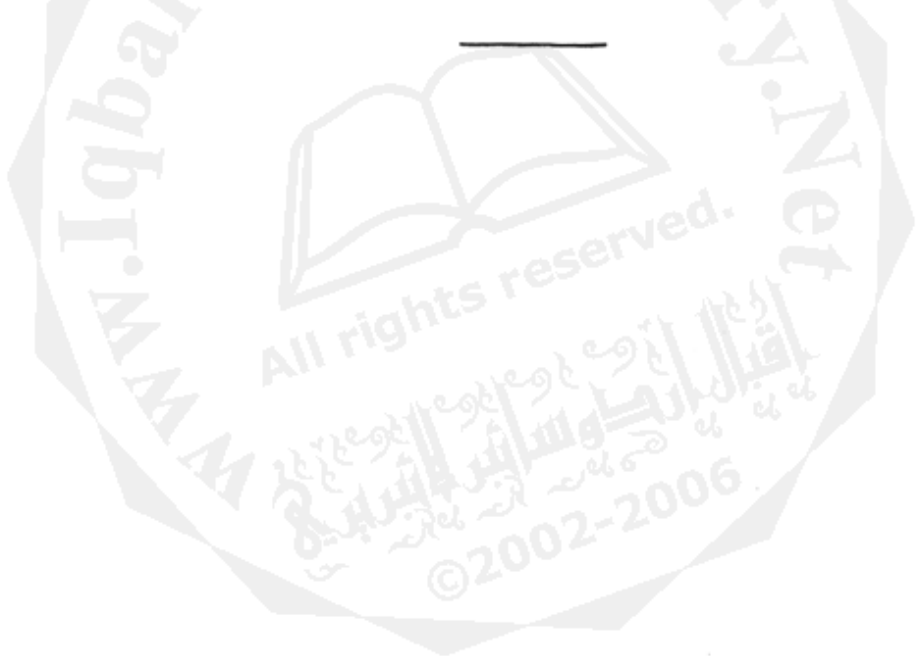
بیسویں صدی تجربیت اور جمہوریت کی صدی تھی۔ یہ صدی انسانی تاریخ میں اس لحاظ سے ایک فیصلہ کن اہمیت رکھتی ہے کہ اس میں آدمی نے پہلی بار وہ کل دریافت یا ایجاد کیا جس کی بنیاد پر انسان اور کائنات وجود کی معنوی سطح پر بھی ہم آہنگ ہو گئے۔ اس ہم آہنگی نے ایک طرف تو تعبیر کائنات کے عمل میں سے اس ذہن کو خارج کر دیا جو حقیقت کا متلاشی یا اثبات کنندہ تھا، اور دوسری جانب انسان کے لیے ایسے وجودی حدود مقرر کر دیے جو کائنات سے اخذ کیے گئے تھے اور عالم حقائق تک پہنچنے کی کوئی بھی کوشش انہیں پھلانگے بغیر ممکن نہیں۔۔۔۔ اور انہیں پھلانگنے کا مطلب ہے: غیر موجود ہو جانا۔۔۔۔ اس پورے عمل کا ایک ہی نتیجہ نکل سکتا تھا، جو نکلا بھی کہ صورت ہی حقیقی ہے، معنی محض اضافی ہے۔۔۔ یعنی صورت کی حیثیت معنی کے پڑاؤ کی نہیں ہے بلکہ خود معنی، صورت کا وہ وصف ہے جو ذہن اس سے منسوب کرتا ہے۔

صورت چونکہ نیم کی متقاضی ہے لہذا اس صورت اساسی نے شعور و عمل کے لیے دو اصول تشکیل دیے جو ایک دوسرے کی توسیع و تکمیل کرتے ہیں۔ تجربیت ذہن کے لیے اور جمہوریت ارادے کے لیے۔ بظاہر یوں لگتا ہے کہ تجربیت اور جمہوریت کے یہ دونوں پیچے جن پر بیسویں صدی کا رتھ روانی کے ساتھ چلتا رہا تھا، مخالف سمتوں میں گردش کرتے ہیں۔ تجربیت فرد کو انفرادیت سے دست بردار ہونے پر مجبور کرتی ہے جبکہ جمہوریت جس اجتماعیت کے خدوخال تیار کرتی ہے، وہ دراصل انفرادیت ہی کی توسیع ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ انفرادیت، اجتماعیت وغیرہ آج بے معنی الفاظ سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ اب تو بس یہ ہے کہ انسان بھی کائنات میں پڑی ہوئی بے شمار اشیا میں سے ایک شے ہے جسے اپنا شے ہونا معلوم ہے یا معلوم ہونا چاہیے، اور جو شے کی طرح عمل کر سکتا ہے، اگر نہیں کرتا تو کرنا چاہیے، ورنہ اپنی ہستی کا جواز کم کر بیٹھے گا۔

اس ہمہ گیر اور اٹل رویے کا انسانی زندگی کے عمومی دائروں میں اسی طرح اظہار ہو سکتا تھا کہ انسان اپنے تمام وجودی اور علمی امتیازات کو بیچ کر باہر کی دنیا اور اس کے قوانین سے ایسی ساز گاری پیدا کر لے کہ وہ مغائرت ہی معدوم ہو جائے جو اسے کائنات سے ایک ضروری فاصلے پر رکھتی تھی، اور جس کی بنیاد پر انسان کی ہر فکری و عملی سرگرمی کا ہدف کائنات، یا زیادہ واضح کر کے کہیں تو دنیا کو محیط تو ہو سکتا تھا مگر اس میں محبوس نہیں۔ تجربیت ہو یا جدید جمہوریت، دونوں آدمی کی لا محدود آزادی کے دعوے پر

قائم ہیں، مگر یہ لا محدود آزادی قید خانے میں فراہم کی گئی ہے حلاً " فکر کی آزادی کو ایک بنیادی اور لازمی انسانی قدر بنا کر اس سے جن چیزوں کے حصول کی ضمانت دینی جاتی ہے، وہ اپنی ماہیت میں ایسی نہیں ہیں کہ انسان کا مقصود اعلیٰ بن سکیں، یعنی آزادی فکر جو دراصل انکار کی آزادی کا نام ہے، جن اہداف تک رسائی کے لیے درکار ہے، ان میں سے اکثر اول تو انسان کے فطری نظام فکر و عمل سے عدم مناسبت رکھتے ہیں اور پھر ان کا وجودی سیاق و سباق بھی ایسا نہیں کہ انسانی موجودیت کی فضا میں کوئی بگاڑ پیدا کیے بغیر کھپ سکے۔

جدید آدمی جہاں پہنچنا چاہتا ہے، وہ جگہ صرف آسمان ہی سے آزاد نہیں ہے بلکہ زمین سے بھی محروم ہے۔ دین اور مابعد الطبیعی حقائق کی گرفت سے نکلنے کے لیے جس آزادی فکر کا سہارا لیا جا رہا ہے، اس کا نتیجہ غلامی کی بدترین شکل ہی میں نکل سکتا ہے۔ اور وہ ہے دنیا کی غلامی۔۔۔۔۔ اخلاقی نہیں، بلکہ وجودی معنی میں۔



رومی: مرشد اقبال ☆

احمد جاوید

☆ جامعہ پنجاب کے زیر اہتمام ہونے والی بین الاقوامی اقبال
کانگریس (نومبر ۱۹۹۸ء) میں پڑھا گیا

اقبالیات ۳: ۴۱ — جولائی - ۲۰۰۰ء

احمد جاوید — رومی: مرشد اقبال

معرفت، عشق اور اخلاق ہماری متصوفانہ روایت کے عناصرِ ثلاثہ ہیں۔ اس روایت نے جو شعری دنیا تخلیق کی ہے، مثنوی معنوی اور دیوان شمس تبریز اس کے قطبین ہیں۔ اس دنیا میں جو کچھ ہے، انہی دو منتہاؤں کے درمیان ہے۔ مثنوی عارفانہ اور اخلاقی شاعری کا منتہا ہے اور دیوان شمس تبریز عاشقانہ شاعری کا۔ ان تینوں جہتوں میں ہونے والا سارا سفر، خواہ پہلے ہوا ہو یا بعد میں، رومی ہی پر تمام ہوتا ہے۔ وہ اس پہاڑ کی طرح ہیں جس کی ایک چڑھائی ماضی کی طرف ہے اور دوسری مستقبل کے رخ پر۔ اسے دونوں طرف سے سر کرنے کی کوششیں کی گئیں اور جب تک ہماری روایت میں زندگی کے آثار باقی تھے، یہ مہم جاری رہی۔ اب صورت حال یہ ہے کہ لفظ بڑے اور معنی چھوٹے ہو گئے ہیں۔ زندگی ظواہر تک اور شعور مظاہر تک محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ ایسے میں رومی ایسی شخصیت پر گفتگو کرنا آسان نہیں، کیونکہ وہ فضا جس کی تشکیل حقیقت اور ظہور حقیقت کے Paradox پر ہوئی ہو، ہمارے لیے سخت نامانوس اور اجنبی ہو چکی ہے۔ علم کو تجربی توثیق سے مشروط کر کے اور تجربی توثیق میں بھی انفرادی امتیازات کا انکار کر کے، اسے جس طرح ایک مطلق نوعی عموم میں تبدیل کیا جا چکا ہے، اس کا نتیجہ صرف یہی نہیں نکلا کہ مابعد الطبیعیات، علم کے دائرے سے خارج ہو گئی، بلکہ رفتہ رفتہ اس اخلاقی تحکم سے بھی محروم ہو چکی ہے جس نے کم از کم وہ ذہنی اور ذوقی پس منظر کسی حد تک محفوظ کر رکھا تھا جہاں چیزیں انسانی مطالبات اور تناظرات کی ان سطحوں سے بھی ہم آہنگ تھیں جو عقل و حواس کے میکاکی اور حیاتیاتی تلازم کی گرفت کو اگر بالکل ختم نہ کر سکیں، تو بھی اسے اتنا ڈھیلا ضرور کر دیتی ہیں

کہ آدمی کا دم نہ گھٹنے پائے - شے فی نفسہ کے ورائے ادراک ہونے کا دعوا بلاشبہ عملی طور پر بھی صحیح ہے اور منطقی طور پر بھی، لیکن اس کا دائرہ اطلاق مدرکات کی اس قبیل تک محدود ہے جو کائناتی نہیں بلکہ صرف ارضی مفہوم میں زمانی - مکانی ہیں - اس کا تعلق محض انسان کی استعداد ادراک سے ہے نہ کہ نفس علم یا ماہیت علم سے - اس قضیے سے شے کی معلومیت کے حدود نہیں بلکہ شرائط کا تعین ہوتا ہے، ورنہ وجود کی غیر محدودیت جو خود اس دعوے کی رو سے حقیقی اور واجب الاثبات ہے، باطل ہو جائے گی - اسی لیے یہ کہنا درست ہوگا کہ تحقق شے، شعور کا فطری داعیہ ہے جس کی تکمیل کے لیے عقل کو اپنے عام اسلوب ادراک سے بلند ہو کر سلب و ایجاب اور تصور و تصدیق کے اس نظام کو قبول کرنا پڑتا ہے جس کے تحت عقل کی انتہائی غایت یعنی تیقن کی کیفیت تو وہی رہتی ہے جو حواس کی فراہم کردہ ہے، البتہ علم، عالم اور معلوم کی مثلث میں، معلوم کے غالب آنے کی وجہ سے اس تیقن کا حکم بھی بدل جاتا ہے اور موضوع بھی - اب صورت اعتباری ہے اور معنی حقیقی - شعور کی یہی وہ سطح ہے جس تک رسائی حاصل کیے بغیر رومی کو سمجھنے کی ابتدائی کوشش بھی نہیں کی جاسکتی۔

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا

تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوس (۱)

☆☆☆

گرہ از کار این ناکارہ وا کرد

غبار رہ گذر را کیمیا کرد

نئے آں نے نوازے پاکبازے

مرا با عشق و مستی آشنا کرد (۲)

یہ کہنا شاید غلط نہ ہو کہ اقبال کی تقریباً ساری نشو و نما رومی کے سائے میں ہوئی ہے - ان کے منارہ عظمت کی اکثر بنیادیں رومی ہی کی ڈالی ہوئی ہیں - ایک عرصے تک میں اس خیال میں مبتلا رہا کہ اقبال کا خود کو مرید رومی کہنا محض از راہ انکسار ہے، ان کے اس قول کو سنجیدگی سے نہیں لینا چاہیے - لیکن اب اس خام خیالی پر شرمندگی محسوس ہوتی ہے - وہ ٹھیکہ خانقاہی مفہوم میں مرید رومی ہیں - مرشد کے وفادار اور شکر گزار -

اقبال کے بیشتر بنیادی تصورات، رومی ہی کے سمندر کی لہریں ہیں - ان دونوں میں جزو و کل کی نسبت ہے - اگر علامہ کہیں کہیں ان سے مختلف نظر آتے ہیں تو یہ فرق و اختلاف بھی وہی ہے جو جزو و کل میں ہوتا ہے - میں اس گفتگو میں ایسا ہی ایک مسئلہ

اٹھاؤں گا جس پر رومی نے بھی کلام کیا ہے اور اقبال نے بھی - اس کی حیثیت رومی کے ہاں ضمنی اور ثانوی ہے ، جبکہ اقبال کے ہاں مرکزی اور بنیادی - وہ مسئلہ ہے مسئلہ ”خودی“ - اس بحث میں اقبال بظاہر رومی سے الگ کھڑے نظر آتے ہیں - رومی خودی کو قابل نفی بتاتے ہیں اور اقبال لائق اثبات - یہ بڑا اختلاف ہے ، بشرطیکہ علامہ بھی خودی کی وہی تعریف کرتے ہوں جو رومی کے ہاں پائی جاتی ہے - یعنی ایک جس خودی کو رد کر رہا ہے ، دوسرا اسی کو قبول کر رہا ہو تو یہ ایسا اختلاف ہو گا جس میں تطبیق کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی - دیکھنا یہ ہے کہ اس مسئلے پر ان دونوں حضرات کا موقف کیا ہے اور آیا ان کا اختلاف حقیقی ہے یا اسلوب اظہار اور جہت تفکر کے فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے -

ہماری فلسفیانہ اور عرفانی روایت میں انسانی خودی کا اثبات اور اس کی ماہیت کی تحقیق کبھی مابعد الطبیعی امور کے ذیل میں نہیں کی گئی ، بلکہ اس سارے عمل کو ہمیشہ طبعیات کے دائرے میں رکھا گیا - خودی کی طبعی اور نفسیاتی صداقت اور اس سطح پر رہتے ہوئے ، اس کے وجودی استناد کو کم از کم علمی و عقلی بنیاد پر کبھی مشکوک نہیں گردانا گیا - اگر کہیں اس کی تردید یا نفی کی گئی ہے تو اس کے پیچھے کچھ روحانی و اخلاقی تقاضے اور مابعد الطبیعی مطالبے کارفرما ہیں جن کا ہدف نفس خودی نہیں بلکہ اس کے بعض خلقی اور اکتسابی رجحانات ہیں جو اسے اپنے حقیقی حدود سے تجاوز کر کے مرکز ہستی بننے پر اکساتے ہیں ، اور اس انفعال پر ضرب لگاتے ہیں جو حقیقی انیت کا مظہر بننے کی واحد شرط ہے - اقبال کے تصور خودی کی تمام تفصیلات سے گزرنے کے بعد جو نتیجہ ہاتھ آتا ہے ، وہ خودی کی روایتی تعریف سے کوئی اصولی تصادم نہیں رکھتا - شاعرانہ مبالغے کو ، خواہ نثر میں ہو یا شعر میں ، نظر انداز کر دیا جائے تو خودی کے حقیقی ہونے پر اقبال کا استدلال روایتی نقطہ نظر کو مسترد نہیں کرتا - تاہم مشکل یہ ہے کہ روایتی نقطہ نظر وہ نہیں ہے جو اقبال بیان کرتے ہیں - انہوں نے جن خیالات کو بجا طور پر رد کیا ہے ، وہ مستند روایتی حتیٰ کہ وحدت الوجودی نقطہ نظر کی بھی ترجمانی نہیں کرتے - مثلاً انسانی انا بلکہ وجود ہی کو اعتباری کہنے کا صرف یہ مطلب ہے کہ مقید کو مطلق اور متناہی کو لا متناہی سے ممتاز رکھا جائے - اور اقبال کا منشا بھی یہی ہے - اعتبار ، حقیقت کی ضد نہیں ہے بلکہ اس کا مفہوم ہے جو ادراک کے زمانی مکانی سانچے میں ڈھلے ہوئے ہونے کی وجہ سے حقیقت کا عین نہیں بن سکتا ، اور چونکہ حقیقت نہ تغیر کو قبول کرتی ہے نہ تحدید اور تعدد کو ، لہذا اس سے یقینی نسبت رکھنے کے باوجود وہ شے جو مقید ، متغیر اور متعدد ہے ، از روئے اصطلاح حقیقی نہیں کہلائے گی ، بلکہ اعتباری اور

مجازی۔ یہ امتیاز اگر ملحوظ نہ رہے تو کئی لائیکل دشواریاں سراٹھا سکتی ہیں جن کے نتیجے میں خود حقیقت ایک ایسا تصور بن کر رہ جائے گی جس کی تصدیق محال ہو، یا پھر وہ وحدت جو اس کا وصف ذاتی ہے، ناقابل اثبات ہو کر ایک مستقل متوازیت میں تبدیل ہو جائے گی اور حقیقت مطلق اور مقید، قدیم اور حادث، لامحدود اور محدود وغیرہ کے اٹل مقابلات میں یکساں معنویت، کیفیت اور شدت کے ساتھ تقسیم ہو جائے گی۔ اسی مہمل اور لالچنی صورت حال سے بچنے کے لیے وہ اصول امتیاز دریافت کیا گیا جس کی دونوں اطراف Valid اور واجب الاثبات ہیں۔ ایک طرف حقیقت ہے اور دوسری طرف اعتبار، حقیقت کی جہت سے یہ امتیاز وجہ عینیت ہے اور اعتبار کی جہت سے بنائے غیریت۔ اس طرح وحدت بھی محفوظ رہی اور کثرت بھی۔ اور پھر سامنے کی بات ہے کہ انائے مطلق یا ذات حق اگر واحد اور لامحدود ہے تو اس کا غیر، کسی بھی دلیل سے حقیقی نہیں ہو سکتا۔ اقبال کا یہ خیال کہ انا سے انا ہی کا صدور ہوتا ہے (۳)، اس لیے سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کا بدیہی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حق و خلق بالذات ایک ہیں اور تخلیق اللہ کا ارادی فعل نہیں ہے بلکہ میکا کی عمل تحول ہے جس میں اس کی حیثیت معمول کی سی ہے۔ یقیناً یہ نتیجہ اقبال کی کائنات فکر کے ایک ذرے سے بھی مناسبت نہیں رکھتا، لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ وحدت کی وجودی تعبیر کو رد کرنے کے لیے مفکر اقبال کو وجود کا کوئی ایسا متبادل درکار تھا جو حادث اور قدیم، دونوں کا احاطہ کرنے والی وسعت رکھتا ہوتا کہ غیریت حقیقی اور عینیت باطل ہو جائے۔ یہ ضرورت شاعر اقبال کے ہاتھوں پوری ہوئی۔ تاہم عین ممکن ہے کہ یہ تجزیہ کوتاہی فہم کی پیداوار ہو اور خودی سے خودی کا صدور کوئی شاعرانہ تخیل نہ ہو بلکہ ربط الحادث بالقدیم کی حقیقی نوعیت کا ایک ورائے استدلال وجدانی ادراک ہو جس کی تصدیق کے لیے جن ذرائع کی ضرورت ہے، وہ سردست ہمیں میسر نہ ہوں۔ بہر حال، اس نظریے پر وارد ہونے والا اشکال اس وقت تک ایک وزن رکھتا ہے جب تک اسے حل نہیں کیا جاتا۔

اقبال کے تصور خودی میں صرف دو مقامات پر روایتی تصور سے ٹکراؤ نظر آتا ہے۔ ایک کا ذکر اوپر آچکا ہے، دوسرا مقام وہ ہے جہاں وہ بقائے خودی کا دعویٰ کرتے ہیں (۴)۔ اس دعوے کی تفہیم میں بھی کئی دشواریاں ہیں۔ مثلاً: انسانی خودی کی بقا کے کیا وہی معنی ہیں جو ربانی خودی کی بقا کے ہیں؟ خودی کا وجود اگر زمانی ہے تو کیا زمانیات کی ماہیت منقلب ہو سکتی ہے؟ اور اگر ہو سکتی ہے تو اس صورت میں ان کا وقت اساس تشخص کس طرح برقرار رہے گا؟ اور کیا انسانی خودی کی بقائے دوام سے ذات الہیہ کی ہمیشگی محض

ایک تصور بن کر نہیں رہ جائے گی؟

اصل میں قصہ یہ ہے کہ اقبال کے مقاصد عقلی اور علمی نہیں ہیں بلکہ عملی، اخلاقی اور روحانی ہیں جن کے حصول کی لگن اتنی سچی اور طاقت ور ہے کہ بعض اوقات فکر و نظر کی تمام تحدیدات کو توڑ کر تمنا کو حقیقت بنا دیتی ہے۔ اور یہ کوئی نقص نہیں ہے، کیونکہ عرفانی مباحث میں عقل و استدلال کا عمل دخل ایک خاص سطح تک ہی رہتا ہے، آگے تمنا ہی رہنمائی کرتی ہے۔ البتہ عرفانی روایت چونکہ اپنی نظری بنیادیں اچھی طرح استوار کر چکی ہے، اس لیے ابن عربی وغیرہ کے بیانات سے کوئی عقلی الجھن نہیں پیدا ہوتی۔ ان کی داخلی منطق کی ساری چولیں مضبوطی سے بٹھائی گئی ہیں اور کوئی جھول نہیں رہنے دیا گیا۔ ان کی تائید بھی آسان ہے اور تردید بھی۔ جبکہ علامہ کا معاملہ یہ ہے کہ ہر ذہن اور Committed مفکر کی طرح وہ بھی چند مسائل میں منفرد ہیں جن کا منطقی ڈھانچہ آگے چل کر بنتا ہے۔ اس وقت تک ان کی معنویت شدت اظہار اور زور تین پر قائم ہے۔ تاہم اس طرح کے مسائل کو ہمیں ان کی فکر کے مرکزی دھارے میں شامل کر کے نہیں دیکھنا چاہیے تاکہ اس منطقی دروہست تک پہنچنا آسان ہو جائے جس کی بنیاد پر وہ نتائج قائم کرتے ہیں۔ عرفانی اور کلامی مباحث میں اصل اہمیت صحت انتاج کی ہوتی ہے جو فکر اقبال کا امتیازی وصف ہے۔ استدلالی تفصیل بھی اپنی جگہ اہم ہے مگر اس کا کردار حتمی نہیں ہوتا۔

مختصر یہ کہ اقبال کا تصور خودی اپنی نتائجی جہت سے ایک تجربی صداقت اور نفسیاتی سچائی رکھتا ہے، لیکن اس کے Metaphysical Contents ایک بڑے شاعر کے تخیل کی تخلیق ہیں۔

دوسری طرف رومی کا بھی مرکزی موضوع انسان ہے، افلاطون، پلاٹو، نِس اور شنکر اچاریہ کا انسان نہیں، بلکہ قرآن کا انسان جس کی صورت حقیقی ہے اور حقیقت بدیہی۔ رومی کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے انسان کی روحانی و اخلاقی حدود کو اتنا وسیع اور محکم کر دیا ہے کہ مابعد الطبیعی انداز نگاہ بھی اس کے احاطے سے قاصر اور اثبات پر مجبور ہے۔ یہ وصف اقبال کو بھی منتقل ہوا ہے، مگر اس فرق کے ساتھ کہ بنیادی امور مثلاً خودی اور اس کی سب سے بڑی قوت یعنی عشق، رومی کا تجربہ ہے اور اقبال کا نظریہ۔ رومی کے لیے معنی کوئی علامتی اور ذہنی چیز نہیں بلکہ تکمیل حال کا نام ہے کیونکہ حقیقت، کسی عقلی اثبات کی نہیں بلکہ وجودی وابستگی کی متقاضی ہے، اس لیے وہ فہم اور شرائط فہم کو شعور حقیقت کی ماہیت سے متصادم قرار دے کر حقارت سے رد کر دیتے ہیں۔ ان کا یہ رویہ اپنے اندر جیسا عارفانہ تحکم

رکھتا ہے، عقل اس کی منکر نہیں ممتنی ہے۔ بلاشبہ غیر پیغمبرانہ لٹریچر کی پوری تاریخ میں رومی واحد شخصیت ہیں جس نے حقائق کو فلسفہ مابعد الطبیعیات، عقل پرستی اور تجربیت کی گرفت سے نکال کر ان تک رسائی کے نئے راستے نکالے ہیں، اور شعور کی نئی اساس دریافت کی ہے۔ اقبال انہی راستوں پر چلنے اور اسی اساس پر قائم رہنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کوشش میں وہ اگر کہیں گرے بھی ہیں تو بھی ان کا رخ اپنے مرشد ہی کی طرف رہا ہے۔ مثلاً خودی کی بقائے دوام اور خودی سے خودی کا صدور، علامہ سے نہیں بھسکا، اب رومی کو دیکھیے کہ کس سہولت سے یہ معاملہ کر دیتے ہیں:

چہ حدیث است کجا مرگ بود عاشق را
این محال است کہ در چشمہٴ حیوان میرم (۵)

☆☆☆

تو مردی و نظرت در جہان جاں نگر است
چو باز زندہ شدی زین سپس بدانی زیست (۶)

☆☆☆

چہ باشد آں مس مسکین چو کیمیا آید
کہ او فنا نشود از مسی بوصف زری
کیست دانہٴ مسکین چو نو بہار آید
کہ دانگیش نگردد فنا پےء شجری (۷)

☆☆☆

اور یہ شعر تو ربانی خودی اور انسانی خودی کے تعلق کی ماہیت پر گویا حرف آخر ہے:

اے نظرت معدن ہر کیمیا
اے خود تو مشعلہٴ ہر خودی (۸)

یہ ”خود“ کیا ہے؟ ”خودی“ کا مصدر ہی تو ہے! تاہم اس بیان میں کمال یہ ہے کہ انائے مطلق کی ورائیت (Transcendence) کو ذرا بھی مجروح کیے بغیر اسے انائے مقید کے تحقق (Realization) کی اصل بتایا گیا ہے اور ایک عارفانہ قدرت اظہار اور حسن کلام کے ساتھ ”خود“ (Self) کو ”تو“ (Thou) پر زائد دکھایا گیا ہے تاکہ عینیت کا وحدت الوجودی تصور، اعتبار کی سطح پر بھی نہ پیدا ہو سکے۔ یہی وہ حقیقی تشبیہ و تنزیہ ہے جسے بعض وحدت الوجودیوں نے نظریہٴ منزلات و تعینات میں صرف کر کے مسخ کر دیا۔

رومی کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ بات کسی بھی مرحلے پر نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ وہ وحدت الوجودی نہیں تھے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو شاید غلط نہ ہو کہ وحدت الوجود کی چٹان جس ہتھوڑے سے ٹوٹ سکتی ہے، وہ یا تو رومی کے پاس ہے یا مجدد الف ثانی کے پاس۔ یہ دونوں حضرات ہماری وہ تمام عرفانی ضروریات زیادہ محفوظ طریقے سے پوری کرتے ہیں جنہیں وحدت الوجود ابھارتا دیتا ہے مگر ان کی تکمیل کی وہ ضمانت نہیں دیتا جو دینی اور ایمانی شعور کے لیے بھی قابل تسلیم ہو۔ مثال کے طور پر انسانی خودی، ابن عربی وغیرہ کے موقف کی روشنی میں، دو حوالے رکھتی ہے: ثبوت اور عین۔ ثبوت کو حوالہ بنائیں تو یہ قابل اثبات تو ہے مگر موجود نہیں ہے، اور عین کے حوالے سے یہ ثابت ہے نہ موجود۔ جن لوگوں نے دبستان ابن عربی کے فرفریوس (Porphyre)، داؤد قیصری کا ”مقدمہ فصوص“ جو دراصل ایسا غوجی (Isagoge) ہی کا دوسرا روپ ہے، پڑھ رکھا ہے، وہ ثبوت اور عین کا مطلب یقیناً سمجھتے ہوں گے، لیکن جنہیں یہ موقع نہیں ملا، ان کے لیے عرض ہے کہ مخلوقات کا وجود علم الہی میں ثبوت کہلاتا ہے اور عالم خارجی میں عین۔ خودی، مرتبہ ثبوت میں حقیقی ہے لیکن انسانی نہیں اور مرتبہ عین میں انسانی تو ہے، حقیقی نہیں ہے۔ یہ ہے وحدت الوجودیوں کا پورا موقف۔ رومی، سلب ایجاب کی اس منطقی بازی گری کی طرف التفات نہیں کرتے۔ ان کے ہاں خودی کی دو جہتیں ہیں: ذاتی اور وصفی۔ ذاتی کا اثبات ضروری ہے اور وصفی کی نفی۔ بلکہ یوں کہنا بہتر ہوگا کہ خودی کی ذاتی جہت کے اثبات کے لیے اس کی وصفی جہت کی نفی لازمی ہے۔ اس اصول کی تفصیل میں جانا تو موجب طوالت ہوگا، سردست ایک اجمالی توضیح پر اکتفا کرتے ہیں۔ خودی کی اولین Manifestation ”انا“ ”الموجود“ ہے۔ یہ ایسا دعویٰ ہے جس کی دلیل اسی میں گندھی ہوئی ہے۔ یہ وہ حقیقت ہے جس کے اثبات میں کیا جانے والا ہر استدلال اسے اجاگر کرنے کی بجائے اس پر پردہ ڈال دے گا۔ تاہم اتنی عظیم الشان بداہت کے باوجود، خودی کا یہ ظہور اول اندر سے دولت ہے۔ اس میں ”انا“ خودی کا ذاتی تعین ہے اور ”موجود“ وصفی۔ دائرہ ظہور میں خودی کا کوئی درجہ اور وجود کا کوئی مرتبہ ایسا نہیں جو اس دولختی سے خالی ہو، کیونکہ اس کے بغیر خود ظہور ہی محال ہے۔ حقیقت پر جب تک کوئی چیز زائد نہ ہو، اس کا اظہار ناممکن ہے، بقول نظیری۔

مشاطہ را بگو کہ بر اسباب حسن یار
چیزے فزوں کند کہ تماشا بما رسد

خویش را صافی کن از اوصاف خویش

خودی کو اس کے اوصاف سے پاک کرنے کا یہ مطالبہ عاشقانہ بھی ہے اور عارفانہ بھی۔ اس مطالبے کی تکمیل کا ذریعہ بھی دونوں میں مشترک ہے: خودی کے غیر زمانی عنصر کو اس کے زمانی عناصر پر کلیتہً غالب کر دینا یا بالفاظ دیگر اس کی اصالت یعنی ذاتیت کو

اضافت یعنی وجودیت سے ممتاز کر دینا - اقبال نے وجود کو 'جوہر خودی کی نمود' (۱۰) کہا ہے، جس کے تجربے کا آخری مرحلہ جوہر اور اس کی نمود کے اتحاد نہیں، امتیاز پر تمام ہو گا۔ لیکن یہ امتیاز حقیقت خودی کی طرف اشارہ تو کرتا ہے، اس کا احاطہ نہیں کرتا - اقبال چونکہ خودی کے تاریخی اور اخلاقی امکانات کو ایک تقدیری آہنگ اور تسخیری قوت میں ڈھال کر بروئے کار لانا چاہتے ہیں، لہذا انہیں مابعد الطبیعی اور Ontological رنگ اور لہجہ اختیار کرنا پڑا تاکہ زندگی کے تاریخی حدود اور نفس کی اخلاقی استعداد کی کم بضاعتی کا سوال اٹھنے ہی نہ دیا جائے - رومی، خودی کے تاریخی کردار سے دلچسپی نہیں رکھتے البتہ اس کے اخلاقی امکانات کی تکمیل ان کا بڑا مسئلہ ہے - اس لیے وہ جس چیز کی نفی پر زور دیتے ہیں، وہ خودی کا وصفی تعین ہے جو اس کی ذاتی وسعت کو بالکل سکیڑ دیتا ہے اور اس نسبت کو بھی اوجھل کر دیتا ہے جو اسے مطلق خودی کے ساتھ ہے - خودی کے تمام تر اخلاقی امکانات اور ان کی تکمیل کے جملہ وسائل، اسی نسبت پر منحصر ہیں - یہ نسبت نہ ہو تو اخلاق ایک بے معنی لفظ ہے - رومی اور اقبال، دونوں کی نظر میں خودی کا اخلاقی کمال اس کے ذاتی انفعال کی Actualization یعنی عشق سے مشروط ہے - تاہم اقبال، عشق کی بیشتر قوت عاشق کا قد بڑھانے میں صرف کر دیتے ہیں - ان کا عشق کہیں کہیں محبوب سے بھی بے نیاز ہو جاتا ہے؛ جبکہ رومی کا عشق محبوب مرکز ہے، مگر عاشق کو بھی ایک حسب مراتب توازن کے ساتھ ملحوظ رکھتا ہے - اقبال اور رومی کا یہ فرق مخالفانہ نہیں ہے بلکہ فطری ہے - یہ وہی فرق ہے جو نظریہ و حال، علم و عین اور جزو و کل میں ہوتا ہے - رومی عشق کے داعیہ فنا اور اخلاق کے تقاضائے بقا کو نہ صرف یہ کہ باہم متضادم نہیں ہونے دیتے بلکہ دونوں کو ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ بنا دیتے ہیں - اور یہ ایک تقریباً ناممکن کام تھا جسے انہوں نے اس خوبی سے سرانجام دیا کہ خودی کے تمام داخلی و خارجی مراتب میں وصل و فصل کا وہ مستقل ضابطہ قائم ہو گیا جس کے بغیر توحید یعنی وحدت حقیقی جو ہستی کا اصل الاصول ہے، متحقق نہیں ہو سکتی - اس وحدت حقیقی کی اکثر تعبیرات میں انسانی خودی کے اس تعین کو جو زمانیت اور تغیر سے محفوظ ہے یا تو رد کر دیا گیا یا پھر ربانی خودی میں کھپا دیا گیا - توحید کا صوفیانہ ورژن زیادہ تر اسی رویے کا آئینہ دار ہے - اس روایت میں رومی غالباً پہلے آدمی ہیں جنہوں نے صوفیہ کی ایک بڑی جماعت کی طرف سے پھیلائی گئی اس غلطی کی تصحیح کی اور وحدت حقیقی کے اثبات کے لیے وہ راہیں کھولیں جن پر چل کر متصوفانہ استدلال بھی کمال کو پہنچ گیا اور احوال بھی - ”مثنوی“ کے دفتر پنجم میں ایک مقام پر مولانا فرماتے ہیں۔

گفت معشوقے بعاشق ز امتحان
در صبحی کالے فلاں ابن فلاں
مر مرا تو دوست تر داری عجب
یا کہ خود را راست گو یا ذا الکرب ؟
گفت من در تو چنان فانی شدم
کہ پر م از تو ز ساراں تا قدم
ہچو سنگے کو شود کل لعل ناب
پر شود او از صفات آفتاب
بعد ازاں گر دوست دارد خویش را
دوستی خور بود آں اے فتا
ور کہ خود را دوست دارد او بجای
دوستی خویش باشد بے گماں
اندریں دو دوستی خود فرق نیست
ہر دو جانب جز ضیاع شرق نیست
تا نشد او لعل خود را دشمن است
زانکہ یک من نیست آنجا دو من است (۱۱)

یہ ہے وہ پورا منظر نامہ جہاں انسانی خودی، مطلق خودی سے وہ نسبت پیدا کرتی ہے
جو تحقیق کی سطح پر ان کی دوئی کو محفوظ رکھتی ہے اور اثبات کی سطح پر انہیں ایک کر دیتی ہے۔
یہاں وجود بھی کہیں پیچھے رہ گیا ہے اور وحدت الوجود بھی۔

حواشی

- ۱- بال جبریل ، کلیات اقبال (اردو) اکادمی ایڈیشن ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ۱۹۹۰ء ص ۳۶۴/۴۰
- ۲- ارمغان حجاز ، کلیات اقبال (فارسی) ص ۸۱۸/۶۶
ترجمہ: ”رومی نے اس ناکارہ کام بنا دیا
راستے کی مٹی کو کیمیا بنا دیا
اس پاک باز نے نواز کی تان نے
مجھے عشق و مستی سے آشنا کر دیا“
- ۳- I "have Conceived the Ultimate Reality as an Ego: and I must add
now that from the Ultimate Ego only egos Proceed."
"The Conception of God and the Meaning of Prayer (Lec III) , *The
Reconstruction of Religious Thought in Islam* Iqbal, Edited and
annotated by M.Saeed Sheikh. Iqbal Academy Pakistan/Institute of
Islamic Culture , Lahore , 1989, P.57.
- ۴- اس موضوع پر اقبال کے تفصیلی موقف کے لیے دیکھیے... *Reconstruction* کا
- چوتھا خطبہ: "The Human Ego His Freedom and Immortality"
- ۵- کلیات شمس یا دیوان کبیر ”رومی [کوئی بھی نسخہ] شعر ۱۶۹-۱۷۱
ترجمہ: ”کیا خوب قول ہے کہ عاشق کو موت کہاں!
یہ محال ہے کہ میں آج حیات کے چشمے میں ڈوب کر مر جاؤں“
- ۶- کلیات شمس شعر ۵۲۳۵
ترجمہ: ”تو مر گیا اور تیری نگاہ نے روح کی دنیا کا مشاہدہ کیا

- ۷- کلیات شمس شعر ۲- ۳۲۷۰۱-
 ترجمہ: ”جب کیمیا آ جائے تو بچارے تانبے کی کیا حیثیت ہے
 کہ وہ تانبا پن چھوڑ کر سونا نہ بن جائے
 جب بہار سارے میں چھا جائے تو بچارے دانے کیا ہستی ہے
 کہ اس کا دانہ پن، شجر بننے کے لیے فنا نہ ہو جائے“
- ۸- کلیات شمس شعر ۳۶۳۲۸-
 ترجمہ: ”اے کہ تیری نظر ہر کیمیا کی کان ہے
 اے کہ خود تو ہر خودی کی مشعل ہے“
- ۹- مثنوی معنوی رومی [کوئی بھی نسخہ] دفتر اول شعر ۳۴۶۰-
 ترجمہ ”خود کو اپنے اوصاف سے پاک کر لے تا کہ اپنی پاک اور اجلی ذات
 کا مشاہدہ میسر آ جائے
 کلیات اقبال، ”ضرب کلیم“، ”افرنگ زدہ“، ص ۵۴۶/۴۶-
 مثنوی معنوی دفتر پنجم، شعر ۲۲- ۲۰۲۰، ۲۰۲۵، ۲۸- ۲۰۲۷، ۳۱- ۲۰۳۰-
 ترجمہ ”ایک معشوق نے صبح ہوئی تو عاشق کو آزمانے کے لیے پوچھا: اے فلاں بن
 فلاں! اے دکھ درد کے مارے! سچ بتا کہ تو مجھے زیادہ محبوب رکھتا ہے یا خود کو؟“
 عاشق نے کہا: ”میں تجھ میں اس طرح فنا ہو چکا ہوں کہ سر سے پاؤں تک تجھی سے بھرا
 ہوا ہوں جیسے پتھر جب کھرا یا قوت بن جاتا ہے تو سورج کی صفات سے معمور ہو جاتا
 ہے۔ اب اگر وہ خود کو دوست رکھتا ہے تو سورج ہی کو دوست رکھتا ہے، اور اگر سورج
 کو دل و جان سے محبوب رکھتا ہے تو بلاشبہ اپنے آپ سے ہی محبت کا حق ادا کرتا ہے۔
 ان دونوں دوستیوں میں کوئی فرق نہیں کیونکہ دونوں ایک ہی نور سے روشن ہیں۔ جب
 تک پتھر یا قوت نہیں بنتا اپنا دشمن ہے، کیونکہ اس میں ایک ”میں“ نہیں بلکہ دو
 ”میں“ ہیں۔“

احمد جاوید

طلوع اسلام (ایک نثری بیانیہ)

بند

ستارے بجھنے کی تیاری کر رہے ہیں
رات پر سمیٹ رہی ہے
چمکتی صبح آنے کو ہے، دیکھو۔۔۔۔۔
وہ دیکھو! زمین اور آسمان کے جڑتے ہوئے کناروں پر سے سورج
دھیرے دھیرے ابھر رہا ہے
دھند اور اندھیرے کی طرح چھائی ہوئی
نیند نے چیزوں کو ڈھانپ رکھا تھا،
ان کا ہونا معطل کر رکھا تھا۔۔۔۔۔
چھٹ گئی وہ نیند کسی واسطے کی طرح
سورج پورا نکل آیا جاگ اٹھی ہر شے اور
روشنی، حرارت اور بیداری کو ایک کرتا ہوا



موت اور خواب کی زمین پر پڑا ہوا مشرق
جی اٹھا اُس روشنی سے
جو سورج دم کرتا ہے
تھک جانے والوں پر، سو جانے والوں پر، مرجانے والوں پر۔۔۔۔۔
روشنی، آگ ہے
مسلمانوں کی مردہ رگوں میں خون گرم بن کر
دوڑ جانے والی آگ،

زندگی ہے
 زندگی! جو موت کے تار و پود سے بننے والا جال توڑ دیتی ہے،
 روشنی ہے
 روشنی! زمانوں کے گھٹ میں اتری ہوئی ٹھنڈی تاریکی کو بہالے جانے والی باڑھ، سیلِ حیات ہے
 جس نے مسلمان کو، اس درختِ زرد کو، شاخِ شاخ، برگِ برگ، ریشہ ریشہ ہرا کر دیا
 کہاں ہیں ابنِ سینا اور فارابی!
 مگر نہیں۔۔۔ وہ کیا جانیں اس جذبِ وجود کو
 وہ تو شمعِ تصویر کے پروانے ہیں، انہیں کیا معلوم زندگی کے چراغ کا شعلہ کتنا بلند اور کتنا روشن اور کتنا
 گرم ہوتا ہے!



زندگی، سمندر ہے
 سمندر ہے یہ کائنات بھی
 مغرب اس سمندر کا بھنور ہے، ایک چھوٹی طغیانی
 جس نے سمندر کو دہلا رکھا ہے
 لیکن مسلمان!
 مسلمان، موتی ہے اسی سمندر کا جو
 زندگی ہے اور کائنات ہے۔۔۔
 اچھا ہے سمندر اس گرداب سے اور
 اس طوفان سے ڈلتا رہے
 یہاں تک کہ موتی اسے اپنے اندر جذب کر لے۔۔۔
 پھر سُن لو
 موتی سمندر میں ہوتا ہے
 اور سمندر، موتی میں
 مگر یہ بات بھنور کو نہیں معلوم
 وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ
 سمندر اس کے چرخ پر
 تیزی سے گھومتا ہے تو
 یہ گردش موتی کو متھر رہی ہوتی ہے



یہ سورج
غیب کی آگ کا شعلہ ہے
اور یہ دن رات
زمانے کی شاخ سے گرنے والے خشک پتے!
یہ سورج صدیوں بعد زمین پر نازل ہوا ہے
اس بشارت کے ساتھ
ہاں ہاں! اس بشارت کے ساتھ
کہ اٹھایا جائے گا ایمان والوں کو
ذلت کی کنکر پلی مٹی پر سے
اور دیا جائے گا ان کو
ترکمانی جلال کہ وقت کے سرکش گھوڑے کی کاٹھی پر جلوس کریں
اور ہندی ذہن کہ عقل کو پیشانی سے پکڑ کر لے آئیں اُس راہ پر جس کی منزل اللہ ہے
اور عربی نطق کہ حق بولے ان کی زبان سے



تمہیں پھر بشارت ہو، اے ایمان والو!
تمہارے بیچ ایک عاشق آیا ہے
کہ مُعنی بھی ہے۔۔۔۔۔
اس کا نغمہ عشق بہار آہنگ ہے اور سحر تاثیر
تمہارے باغ میں زندگی اور بیداری کا پیغام ہے، وہ اس صبح کی طرح۔۔۔
بعض غچے کہ ابھی بہار کے تجربے سے نہیں گزرے
صبح کی نرم اور اجلی آواز سن کر بھی
اپنی بیداری مکمل کرنے سے رہ جاتے ہیں
نابلد ہیں وہ جاگنے اور جینے، کھلنے اور چمکنے کے احوال سے
جو زندگی کی آنکھوں میں سے کھینچ نکالتے ہیں
نیند کا آخری ذرہ بھی
اور برابر کر دیتے ہیں
زندگی کی چادر پر گندہ سلوٹیں۔۔۔
اس عاشق کو
اور اس مُعنی کو دی گئی ہے

صبح کی غنائیہ ٹھنڈک
اور سورج کی آتشیں ندا
جو جاگ اٹھنے والوں کی بیداری کو
مکمل کرتی ہے اور گھر چ ڈالتی ہے
نیند کی جی ہوئی تیر کو
روشنی کے نشتر سے



اے عاشق، اے مُعَنّی!
تو بلبل ہے اس باغ کا
جسے یہ صبح
بہار آمادہ کر رہی ہے
تو سیما ہے
قدیم عاشقوں کے دل کی طرح دھڑکتا ہوا سیما
جس کو ٹپ اور تپش تقدیر کی گئی ہے
سو ٹپ اس باغ کے زرد پھیلاؤ میں
اس کے گرد آلود درختوں کے سرمی گہراؤ میں
اور سورج کے رُخ پر چھکی ہوئی ڈالی پر
جہاں تیرا آشیانہ ہے۔۔۔
یہاں تک کہ
زمانے کے الاؤ میں بھسم ہو جانے والی
بہار کی یہ رنگین راکھ
زمین پر کسی دھبے کی طرح منقش
یہ چمن
جاگ اٹھے اور
دور ہو جائے
زندگی کے آہنگ میں پڑنے والا
یہ سکتہ



وہ آنکھ جو بوجھ لیتی ہے

صورت میں حقیقت کو
ظاہر میں باطن کو
وہ آنکھ جو اتر جاتی ہے
خورشید کے دل میں اور
کھوج نکالتی ہے اُس کا مرکز
جہاں رات آتی ہے
نہ دھوپ پڑتی ہے۔۔۔
وہ آنکھ بھلا دیکھے گی
تصویر کیا گیا شعلہ!
چمکائی ہوئی تلوار
یارنگ کیا ہوا گھوڑا!
جبکہ وہ دیکھ رہی ہے اُس روشنی کو،
اُس گرمی کو
اور اُس الاؤ کو
سورج جس کی ایک چنگاری ہے۔۔۔
ہاں دیکھ رہی ہے وہ یہ سب کچھ
ایک سینے میں
کہ بجلیوں کا نشیمن ہے
اور زلزلوں کا مسکن

یہ سینہ
اور اس میں رکھا گیا دل
وَدِیْعَتِ ہوا ہے اُس جوان کو
جس کی تلوار کو نیا نہیں سوجھتی
اور
جس کے جھنڈے کا سایہ زمین پر نہیں پڑتا



اے عاشق، اے مُغَنّی
اے آفتاب کو آواز بنا دینے والے شاعر!
تو عندلیب ہے اس چمن کا جسے

گزری ہوئی بہار کے انتظار نے پتھر ادیا ہے
 یہاں بادل دھول برساتے ہیں اور
 ہوا زہریلے سانپ کی پھنکار بن گئی ہے
 اندھیرے اور ستارے کے سیاق و سباق میں جکڑے ہوئے لفظ کی طرح یہ چمن
 سجھائی نہیں دیتا، سنائی نہیں دیتا
 تو روشنی ہے علم کی
 جو دلوں کو اُجال دیتی ہے
 تو آواز ہے عشق کی
 جس کی گونج
 وقت کے گنبد کا اثاثہ ہے
 ہاں تو اے روشنی جیسی آواز
 اے آواز جیسی روشنی!
 توڑ دے اس اندھیرے اور ستارے کو
 بھر دے اس خالی باغ کو
 شادابی اور رنگینی کے جھماکے سے
 اس مہمل لفظ کو
 آفاق کی حدوں میں نہ سمانے والے معنی سے ---
 گل لالہ
 بہار کا آخری معجزہ
 زمانے کے غبار میں دھندلایا ہوا
 کسی منجمد لمحے کی طرح
 کسی ساکت پرچھائیں کی مثال
 چمن کی ساری ویرانی اور افسردگی کو سمیٹے
 سرگندہ ---
 اس کے ضمیر میں بجلی بن کر اتر جا اور
 اس قدیم آگ کا کوئی شعلہ اسے تعلیم کر
 جس سے عشق کا شجر سیراب ہوتا ہے
 جو حسن کے غیب درغیب چہرے کو
 سینوں میں تاب ناک رکھتی ہے

اقبالیات ۳: ۲۵ — جولائی ۲۰۰۲ء

احمد جاوید — طلوع اسلام (ایک نثری بیانیہ)

یہ لالہ بے سوز
در اصل آگ کا پھول ہے
جس پر بہار کی ہوا نہیں چلتی
یا چراغ جس پر ایسی رات آئی
کہ اس کا شعلہ مرجھا گیا
اس پھول میں دوبارہ حرارت پھونک دے
اس چراغ کی لوٹنے سے سر سے اونچی کر دے
مسلمان کا دل
دل نہیں رہا
گدلی برف کے اس ٹکڑے کو
پھر سے دل بنا دے
وہی دل
کہ ہوا کرتا تھا
کائنات کو گردش میں رکھنے والا بگولا
حریم جمال کی چوکھٹ پر جلنے والا چراغ



تفہیمِ بالِ جبریل

ابتدائی تین غزلوں کی شرح کا ایک جائزہ

احمد جاوید

شرح کلامِ اقبال کی روایت اگرچہ ابھی پختگی سے دور ہے تاہم یوسف سلیم چشتی کا دمِ تاحال غنیمت ہے۔ وہ اس طرف متوجہ نہ ہوتے تو شاید اقبال کی شاعری فہم اور ذوق کی اعلیٰ سطحوں سے لاتعلق رہ جاتی اور ایک عام قاری ان کی شعری عظمت کے اسباب تک پہنچنے سے قاصر ہی رہتا۔ باقی شارحین نے الا ماشاء اللہ کلامِ اقبال کو ایک عام فہم پیغام بنانے سے زیادہ کچھ نہیں کیا۔ ان کی شرحیں دیکھ کر کئی غیر ضروری معلومات تو حاصل ہو جاتی ہیں لیکن یہ پتا نہیں چلتا کہ اقبال ایک بڑے شاعر اور تاریخ ساز مفکر تھے۔

پروفیسر ڈاکٹر خواجہ محمد ذکریا کی تفہیمِ بالِ جبریل کا ماقبل اشاعت تذکرہ بہت سن رکھا تھا، جب چھپ کر سامنے آئی تو اس خیال سے دیکھنا شروع کیا کہ خواجہ صاحب نے شارحینِ اقبال کی کوتاہیوں کا کچھ نہ کچھ ازالہ ضرور کیا ہوگا۔ لیکن یہ کتاب بھی اسی روایت کا ایک تسلسل ہے۔ بالِ جبریل اقبال کی شاعری کا منتہا ہے، اس کی شرح کے مطلوبہ تقاضے اس کتاب کی اشاعت سے بھی پورے نہیں ہو سکے۔

تفہیمِ بالِ جبریل کو اگر دو حصوں میں منقسم تصور کر لیا جائے تو اس میں اغلاط اور نقائص دونوں نظر آتے ہیں اور بہت سے مشمولات مطلوبہ معیار شرح و تفسیر تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر محسوس ہوتے ہیں۔ اغلاط و نقائص متعدد ہیں۔ اس لیے یہ تبصرہ زیرِ نظر کتاب کے ایک جز تک محدود رہے گا اور اُس کی صورت یہ ہوگی کہ بالِ جبریل کے پہلے حصے کی غزلیات کی تفہیم شعر بہ شعر اس طرح دیکھی جائے گی کہ پہلے خواجہ کی عبارت یا اس کا خلاصہ انھی کے لفظوں میں نقل کیا جائے گا پھر تجزیہ کی ذیلی سرخی لگا کر اس کی بنیادی نارسائی اور اس کے اسباب کی فہرست دی جائے گی اور پھر اس کے بعد تبصرہ کے عنوان سے اس فہرست کے مشمولات کو کھولا جائے گا۔ اس کے بعد فرہنگ کا جائزہ لیا جائے گا۔ لیکن پیشتر اس کے کہ اس عمل کا باقاعدہ آغاز کیا جائے، مناسب ہوگا کہ ایک آدھ بات شعر کی تشریح و تفہیم کے

اصول و آداب کے حوالے سے عرض کر دی جائے۔

تفہیمِ شعر کا ایک بنیادی ضابطہ یہ ہے کہ شعر میں کارفرما معنوی اور فنی تشکیل کے عمل کو سامنے لایا جائے۔ اس میں موجود معنوی تنوع کا احاطہ کیا جائے اور معانی کی درجہ بندی کر کے ان میں ایک ترجیح قائم کی جائے جو مرادات کی کثرت کو انتشار میں نہ بدلنے دے۔ مختلف الدرجات معانی کا تعین اور ان کے درمیان ایک فنی اور تخلیقی ربط کی دریافت، شارح کی بنیادی ذمہ داری ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ پہلے لفظوں کی حیثیت، یعنی ان کا علامت وغیرہ ہونا طے کیا جائے تاکہ شعر کی معنویت کا جمالیاتی جوہر گرفت میں آجائے، جو یوں تو ہر طرح کے پڑھنے والے کو درکار ہے مگر شارح کے لیے تو لازمی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی طرح وہ شرح بھی بے فائدہ اور بے جواز ہے جو شعر کے فنی دروبست کا تجزیہ نہیں کرتی۔ جمالیاتی مرتبہ متعین نہ ہو تو شعر کا ایک سطحی سا مطلب جان لینا کوئی چیز نہیں ہے۔

تفہیمِ بال جبریل میں شرح و تعبیر کی یہ ذمہ داریاں بڑی حد تک نظر انداز ہو گئی ہیں اور معنوی تہ داری اور فنی محاسن کی طرف مطلوبہ اشارہ کرنے کی جانب توجہ نہیں کی گئی۔ حتیٰ کہ ان شعروں میں بھی جو معانی کے تنوع اور الفاظ کی مناسبتوں سے گویا جھلکے پڑ رہے ہیں۔

۱

اٹھ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں
نفسِ سوختہٗ شام و سحر تازہ کریں

”اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان قوم اس دور میں تھکی تھکی معلوم ہوتی ہے جیسے اس کی سانس پھولی ہوئی ہو۔ اب اسے تازہ دم ہو کر جدوجہد کے لیے نکلنا چاہیے۔ اقبال کہتے ہیں: اے ملتِ اسلامیہ کے فرزندو! اٹھو اور خورشید تک پہنچنے کی تیاری کرو۔ تمہاری منزل ستاروں سے بھی بلند ہے۔ دنیا ہی میں تھک ہار کر نہ بیٹھ جاؤ۔ بلند یوں کے سفر کے لیے تیار ہو جاؤ۔“ ص۔ ۱

تجزیہ: اجنبی اسلوب، اکہری تفہیم، شعرِ مذہبی کے اصول سے بے توجہی۔

تبصرہ: اس شعر کا شمار اقبال کے بڑے شعروں میں ہوتا ہے۔ بڑا شعر فن اور معنی دونوں اعتبار سے بڑا ہوتا ہے۔ شرح میں فن کا تذکرہ نہیں، معنی البتہ بتائے گئے ہیں۔ مگر ان کی سطح اتنی عام ہے کہ یہ شعر اقبال کے کمزور ترین اشعار کے برابر آ گیا ہے۔ اور پھر یہ ناقابلِ التفات مطلب جس طرح بیان ہوا ہے، رہی سہی کسر اس سے پوری ہو گئی ہے۔

اس شعر میں ’خورشید‘، ’خورشید کا سامانِ سفر‘، ’نفسِ سوختہٗ شام و سحر‘ کی معنوی حیثیت اور علامتی پیچیدگی کی طرف متوجہ ہوئے بغیر یہ شعر ادنیٰ درجے پر بھی سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ صرف یہی نہیں، ’سامانِ سفر تازہ

کرنا، اور 'نفس سوختہ تازہ کرنا' ابھی احساس، تخیل اور معنی کی کئی سطحوں کو محیط ہیں اور ایک بالکل نیا لسانیاتی اور جمالیاتی تناظر وضع کرتے ہیں۔ فعل کو علامت کے قریب قریب پہنچا دینا کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ اس سے آفاقیت اور شکوہ پیدا ہوتا ہے، جس کے زور سے بڑے معانی بھی احساس اور جذبے کی پکڑ سے باہر نہیں رہتے۔ اسی طرح 'اُٹھ' کا مخاطب غیر متعین ہونے کی وجہ سے ایک مرکز پھیلاؤ پیدا ہو گیا ہے جو اقبال کے تصورِ انسان اور تصورِ مسلمان کو پوری طرح سموئے ہوئے ہے۔ پھیلاؤ، انسان کا احاطہ کرتا ہے اور ارتکاز، مسلمان کا۔ یعنی کہ مسلمانی جوہر ہے اور انسانیت اس کا عرض۔ اس ایک فنی کمال نے دیکھیے فکر و معنی کی بلند تر سطح پر بھی کیسا دقیق تصرف کر دکھایا۔ ہم آسانی سے سمجھ لیتے ہیں یا سمجھ سکتے ہیں کہ اس تقدیری آہنگ رکھنے والے امر کا سامع انسان ہے اور مخاطب، مسلمان۔

اس طرح شعر ایک دوسرے مطلب کا بھی واضح امکان، احتمال اور گنجائش رکھتا ہے۔ 'خورشید کا سامانِ سفر' خورشید کا اپنا سامانِ سفر بھی ہو سکتا ہے۔ دریں معنی کہ خورشید کو اس راستے پر اور اس سمت میں چلائیں جس پر چلنے کی فی الحال اس میں سکت نہیں ہے یا جس پر چلنا اسے یاد نہیں رہا یا اس کے پاس اس سفر کا سامان نہیں ہے۔ خورشید کا سامانِ سفر تازہ ہو گیا تو صبح و شام کی در ماندگی، مردنی اور یکسانی کا خاتمہ خود بخود ہو جائے گا اور کائنات ہماری مراد کے تابع ہو کر خود اپنی غایتِ تخلیق کو پہنچ جائے گی۔

ڈاکٹر صاحب کا نکالا ہوا مطلب غلط نہیں ہے لیکن اس مطلب تک پہنچنے کا وہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا جو قاری کو اتنے بلند پایہ شعر کی تحسین کے قابل بنا دیتا۔ تفہیم کا کام بس اتنا نہیں ہے کہ کسی شعر کو یک سطر ی بیان بنا کر پیش کر دیا جائے یا اس کی نثر کے طالب علموں کو فراہم کر دی جائے۔ شارح کی ذمہ داری ہے کہ شعر میں کھلنے اور پھیلنے کی جتنی گنجائش پوشیدہ ہے اسے عمل میں لا کر دکھائے تاکہ پڑھنے والا شعری مفاہیم کی جمالیاتی بناوٹ سے واقف ہو جائے اور اس شعر کا تخلیقی مرتبہ بھی پہچان لے۔

خواجہ صاحب اگر 'اُٹھ' ہی کو کھول دیتے تو شعر کی بلندیوں کا کچھ نہیں تو ایک عکس ہی میسر آ جاتا۔ مگر یہاں بھی وہ اثر لکھنوی کے ایک سطحی دعوے تک مار کر کے مطمئن ہو گئے۔ اقبال نے یہ عام سا کلمہ جس آہنگ کے ساتھ اور جس فضا میں کہا ہے، اس سے مخاطب کے باطن میں وہ قدیم گونج بیدار ہو جاتی ہے جو حرفِ گن کی سماعت سے یا عیسیٰ علیہ السلام کی زبانِ مسیحائی سے 'قم' کا امر سن کر پیدا ہوئی ہوگی۔

کم سطحی کے اس نقص کے علاوہ اس شعر کی شرح میں 'نفس سوختہ شام و سحر' کو مسلمانوں کی پھولی ہوئی سانس سمجھا گیا ہے۔ "مسلمان قوم اس دور میں تھکی تھکی معلوم ہوتی ہے جیسے اس کی سانس پھولی ہوئی ہو۔" اسلوب کی سخت ناہمواری سے قطع نظر یہ پوری بات غلط ہے۔ شعر میں اس کا کوئی قرینہ نہیں پایا جاتا۔ 'نفس سوختہ شام و سحر' سے ایک عمومی سطح پر یہ مراد ہے کہ وقت میں سے وہ جو ہر حرکت سلب ہو چلا ہے جسے انسان تخلیق کرتا ہے، یعنی تاریخ کی ارتقائی پیش قدمی کا فقدان۔ باقی اس شعر کی جمالیاتی معنویت اتنی کثیر الاطراف ہے کہ اس کا احاطہ تو بہر حال ناممکن ہے البتہ کچھ اشارات قائم کیے جاسکتے ہیں جن کی مدد

سے یہ انتہائی پیچیدہ مگر معنی خیز شعر کسی حد تک گرفت میں آ سکتا ہے۔
۱۔ اُٹھ

- ۱:۱ تو لیٹا ہوا ہے، اٹھ جا!
۱:۲ تو پاؤں توڑ کر بیٹھ رہا ہے، کھڑا ہو جا!
۱:۳ تو مایوس ہو چکا ہے، ہمت کر اور نئے سرے سے گرم عمل ہو جا!
۱:۴ تو سو گیا ہے، جاگ جا!
۱:۵ تو اپنے آپ کو بھولا ہوا ہے، ہوش میں آ!
۱:۶ تو زندگی کی پست سطحوں میں مبتلا ہے، ان گراؤٹوں سے بلند ہو جا!
۱:۷ تو بہت بلندی سے گرا ہے، ماتم میں وقت ضائع مت کر، اٹھ جا!
۱:۸ تو مر چکا ہے، پھر سے جی اٹھ!
۱:۹ تو خلیفۃ اللہ ہے / مقصودِ کائنات ہے / خلاصہ ہستی ہے / مظہرِ خدا ہے! یوں بے کار مت بیٹھ، جس کام کے لیے بھیجا گیا ہے اسے شروع کر دے۔
۱:۱۰ کائنات اپنی تکمیل اور بقا کے لیے تیری منتظر ہے۔ اٹھ اور اسے مکمل اور زندہ کر دے!
۱:۱۱ تیرے بیٹھے رہنے سے کارخانہ ہستی ویران پڑا ہے، اٹھ اور اس کی ویرانی کو ختم کر دے!

۲۔ 'خورشید'

- ۲:۱ نظامِ کائنات کا مرکز
۲:۲ وقت کی اصل اور مکان کا منتہا
۲:۳ لوحِ تقدیر
۲:۴ حقیقتِ حیات، سرچشمہ زندگی
۲:۵ عروج کی آخری حد، رسائی کا انتہائی درجہ
۲:۶ ناممکن الحصول بلندی

۳۔ 'خورشید کا سامانِ سفر'

- ۳:۱ وہ سامان جو انسان / مسلمان کو خورشید تک پہنچنے کے لیے درکار ہے۔
۳:۲ وہ سامان جو خورشید کو اپنی منزل تک پہنچنے کے لیے درکار ہے۔

۴۔ 'سامان تازہ کریں'

- ۴:۱ سامان ہماری تحویل میں ہے، اسے ٹھیک سے یک جا کر کے کام میں لائیں۔
۴:۲ سامانِ سفر موجود ہے۔ سفر کرنا باقی ہے۔
۴:۳ پہلے اسی سفر کے لیے جو راہ تیار کیا تھا، وہی اس بار بھی فراہم کر لیں۔

۴:۴ اس سفر کی روایت کو دوبارہ زندہ کریں اور اس کے اصول و آداب کو نئے سرے سے وضع کریں۔

۵۔ 'نفسِ سوختہ شام و سحر'

۵:۱ صبح و شام کی پڑمردگی / بے حرکتی / تھکن

۵:۲ زندگی کی مُردنی / مایوسی / ناکامی

۵:۳ وقت کا ٹھہر جانا

۵:۴ تاریخ کا نقطہ زوال پر جامد ہو جانا

۵:۵ ایک لگے بندھے معمول پر چل چل کر کائنات کا نڈھال ہو جانا

۵:۶ دنیا کا اپنے مقصود اور کمال تک پہنچنے سے قاصر اور مایوس ہو جانا

۵:۷ عالم گیر نامیدی / تھکن / بے مقصدی / لایعنیت / جبر

۶۔ 'نفسِ تازہ کریں'

۶:۱ احیائے ملت کریں۔

۶:۲ نظامِ ہستی کو اُس کی اصل پر استوار کر کے از سر نو چلائیں۔

۶:۳ کائنات کو تسخیر کر کے اسے اس کی مراد کو پہنچادیں۔

۶:۴ کائنات میں انسان کی مرکزیت عملاً بحال کریں۔

۶:۵ وقت کو اپنی مراد پر چلائیں۔

۶:۶ انسان اور کائنات کی مشترکہ افسردگی کا ازالہ کریں۔

اس شعر کی تشریح و تفہیم اگر ان اشارات کو پوری طرح جامع نہیں ہے تو ناقص ہے۔

۲

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر

مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

”اقبال کے شعر کا مطلب یہ ہے کہ پھول کی پتی سے ہیرے کو اندر تک کاٹ ڈالنا اگرچہ ناممکن کام ہے، یہ

ناممکن بھی ممکن ہو سکتا ہے البتہ کسی بے وقوف شخص پر نرم و نازک یعنی لطیف بات کسی صورت اثر نہیں

کر سکتی۔“ ص-۱، ۲

تجزیہ: مطلب نامکمل، اسلوب ناتراشیدہ

تبصرہ: دوسرے مصرعے میں مگر کو محذوف مان کر یہ مطلب نکالنا غلط نہیں ہے لیکن بھرتی ہری

کے متعلقہ اشلوک کی روشنی میں اس مطلب کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ شعر کی مراد کو پہنچنے کے لیے پہلے مصرعے میں ’پھول کی پتی سے‘ کے بعد ’کبھی‘ یا ’کہیں‘ کو محذوف قرار دینا پڑے گا۔ یعنی پھول کی پتی سے بھی کہیں ہیرے کا جگر کاٹا جاسکتا ہے۔ اس شعر کی مفہومی ترتیب مصرعوں کی ترتیب کے برعکس ہے۔ مردِ ناداں پر نرم و نازک کلام بے اثر رہتا ہے کیوں کہ پھول کی پتی سے ہیرے کا جگر نہیں کٹ سکتا۔

آگے چل کر اس شعر کا خلاصہ کیا گیا ہے: ”مفہوم یہ ہے کہ اگرچہ میری شاعری کلامِ نرم و نازک پر مشتمل ہے لیکن بے سمجھ لوگ اس سے مستفید نہیں ہو سکتے۔“

اس اسلوب میں بیان ہونے والا یہ خلاصہ ناقص ہے۔ اس شعر کا دوسرا مفہوم بھی نسبتاً زیادہ قطعیت کے ساتھ متعین کیا جاسکتا ہے۔ میری شاعری کلامِ نرم و نازک نہیں ہے کیوں کہ میرے مخاطب وہ نادان لوگ ہیں جن پر ایسا کلام اثر نہیں کرتا۔

یہ خلاصہ اقبال کے تصورِ شعر سے بھی مناسبت رکھتا ہے جو اقبال نے گویا عرفی کی اس ہدایت کی اتباع میں تشکیل دیا تھا:

حدی را تیز ترمی خواں چو محمل را گراں بینی
نوا را تلخ ترمی زن چو ذوقِ نغمہ کم یابی

۳

میری نوائے شوق سے شورِ حریمِ ذات میں

غلغلہ ہائے الاماں بکندہ صفات میں

”اقبال کہتے ہیں کہ میں اللہ تعالیٰ کا دیدار براہِ راست کرنا چاہتا ہوں مگر چونکہ مادی آنکھوں سے خدا کو دیکھنا ممکن نہیں اس لیے میں دیدارِ خداوندی سے محروم رہتا ہوں اور عالمِ فراق میں شدتِ جذبات سے فریاد کرنے لگ جاتا ہوں۔ یہ فریاد بلند ہو کر خدا کے حریم یعنی عرش تک جا پہنچتی ہے۔ عرش تک جاتے ہوئے اس فریاد کے راستے میں صفات کے بنائے ہوئے بت آتے ہیں جو فریاد کو عرش تک نہیں جانے دینا چاہتے (یعنی ہم نے خدا کی صفات کے بت اپنے ذہنوں میں بنا رکھے ہیں یہ صفات کے بت خدا کی راہِ راست تفہیم میں رکاوٹ ڈالنا چاہتے ہیں) مگر میری خواہش کے نتیجے میں بلند کی جانے والی فریاد میں اتنی شدت ہے کہ وہ صفات کے ان بتوں کو روندتی ہوئی عرش تک پہنچ جاتی ہے، چنانچہ صفات کے بت پریشان ہو کر شور مچانے لگ جاتے ہیں اور کہ اٹھتے ہیں کہ اس شخص سے خدا کی پناہ جو ہمیں راستے سے ہٹا کر براہِ راست عرش تک جا پہنچا ہے۔

انسانوں کی ہمیشہ سے خواہش رہی ہے کہ وہ ذاتِ خداوندی کو براہِ راست دیکھ سکیں۔ حضرت موسیٰ کا کوہِ طور پر ربِ ارنی کہنا بھی اسی خواہش کا اظہار تھا مگر آواز آئی، لن ترانی (تو مجھے نہیں دیکھ سکتا)۔

جب خدا کی تجلی کا پرتو نازل ہوا تو موسیٰ بے ہوش ہو گئے۔ گویا مادی آنکھوں سے خدا کو دیکھنا ممکن نہیں۔ اس کے باوجود خدا کو مادی آنکھوں سے دیکھنے کی خواہش ہمیشہ برقرار رہی ہے۔ اس شعر میں بھی اسی خواہش کا اظہار کیا گیا ہے۔ مگر اشارۃً یہ بھی کہ دیا گیا ہے کہ اس خواہش میں کامیابی ممکن نہیں۔ میں خواہ کتنا ہی شور مچاؤں دیدارِ خداوندی میری قسمت میں نہیں، البتہ جن لوگوں نے صفات کے ان بتوں کو خدا سمجھ رکھا ہے، ان کے بتکدے میری خواہش کی شدت سے مسمار ہو رہے ہیں، اس لیے وہ خدا سے پناہ مانگنے لگ گئے ہیں۔

اس شعر میں تقریباً وہی بات کہی گئی ہے جو اقبال اپنے اس مشہور شعر میں بہت پہلے کہ چکے تھے:

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں

کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

فرق یہ ہے کہ زیرِ نظر شعر میں اتنا اضافہ کیا گیا ہے کہ میری اس خواہش سے اپنے ذہنوں میں صفات کے بتکدے بنانے والے لوگ خواہ مخواہ پریشان ہو گئے ہیں۔“ ص ۶۵، ۶۵

تجزیہ: غیر معیاری اسلوب، تفہیم عامیانہ اور یک سطحی
تبصرہ: یہ شرح غلط اور سطحی ہے۔ فاضل شارح نے اس انتہائی کامل المعانی شعر کی بنیادی اصطلاحات سے کیا مفہیم اخذ کیے ہیں!
شوق: خدا کو مادی آنکھوں سے دیکھنے کی خواہش
نوائے شوق: اس خواہش کا اظہار، عالمِ فراق میں شدتِ جذبات سے بلند کی جانے والی فریاد۔
حریمِ ذات: خدا کا عرش، خدا کے رہنے کی جگہ
بت کدہ صفات: انسانوں کے ذہن میں بنے ہوئے صفاتِ خداوندی کے بت جو خدا کی براہِ راست تفہیم میں رکاوٹ ڈالنا چاہتے ہیں۔

یہ تمام مطالب ڈاکٹر صاحب ہی کے الفاظ میں نقل کیے گئے ہیں۔ ان کی درست شرح یہ ہے:
’نوائے شوق‘

۱: عاشق کی پکار جس سے ہجر کا اٹل دکھ اور وصل کی نہ پوری ہونے والی آرزو یک جا ہو گئی ہو۔

۲: اس عاشق کی فریاد جو:

۱:۲ غلبہٗ حال کی وجہ سے وصل کا ناممکن ہونا فراموش کر دے۔

۲:۲ صفات کا پردہ اٹھا کر ذات تک پہنچنے کا آرزو مند ہو۔

۳:۳ عشق کے ان لامتناہی مطالبات کی تکمیل کے درپے ہو، جن کا ہدف ذاتِ الہیہ ہے،

ماورائے صفات ذات۔

۲:۴ ذاتِ عبد کو ذاتِ معبود سے واصل کرنے کا متمنی ہو کہ دونوں کا امتیاز باقی اور برقرار رہے۔

۳: عاشق کے پورے وجود کا اظہار محبوب کے حضور میں۔

۴: صدائے عشق جس کی رسائیِ حریمِ ذات تک ہے۔

حریمِ ذات:

لامکاں، ذاتِ الہیہ کا مکان جو جہات سے پاک ہے اور صفات سے ماورا۔

بت کدہ صفات:

بت کدہ وہ عالم ہے جہاں کثرت نے وحدت، اعتبار نے حقیقت، باطن نے ظاہر، اور صورت نے معنی کی جگہ لے رکھی ہو۔ یعنی جو مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہے وہ خود مقصود بن گیا ہو۔

بت کدہ صفات کا مطلب یہ ہے کہ صفات، ذات کی ضروری معرفت اور اس سے عملی وابستگی کا لازمی ذریعہ ہیں مگر مقصودِ حقیقی ذات ہی ہے جو تعین اور ظہور کو قبول نہیں کرتی۔ اس لیے صفات کو ذات کا مظہر یا عین سمجھنا گویا بت پرستی ہی کی ایک قسم ہے جس سے یہ لازم ہوتا ہے کہ چونکہ ذاتِ باری تعالیٰ قادر ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، لہذا قدرت، سمع اور بصر بھی معبود ہیں۔

۴

حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں

میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں

”میرے تخیلات اتنے بلند ہیں کہ وہ حوروں اور فرشتوں کو قید کر لیتے ہیں یعنی میں جب چاہتا ہوں اپنے زورِ تخیل سے حوروں اور فرشتوں کو اپنے سامنے کھینچ لاتا ہوں۔ دوسرے مصرعے میں تخیل کی بلندی کی مزید شان یہ دکھائی ہے کہ میرا تخیل خدا کے جلووں کو بھی دیکھ لیتا ہے۔ گویا خدا کی تجلیات میں داخل اندازی کر ڈالتا ہے۔ خدا کی تجلی کو برداشت کرنا کسی انسان کے بس کی بات نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ خواہ میں مادی آنکھوں سے خدا کی تجلی کو نہ دیکھ پاؤں، تاہم زورِ تخیل سے اس کے جلوے ضرور دیکھ لیتا ہوں۔

اقبال کی یہ احتیاط قابلِ داد ہے کہ انھوں نے مادی آنکھوں سے خدا کو دیکھنے کا دعویٰ کرنے کی بجائے زورِ تخیل سے اس کا جلوہ دیکھنے کا دعویٰ کیا ہے۔“

تجزیہ: غیر موزوں اسلوب، عامیانہ تفہیم، بعض ضروری علوم سے بے توجہی

تبصرہ: اس شعر کو گرفت میں لینے کی کوئی کوشش بارور نہیں ہو سکتی جب تک ’تخیلات‘، ’نگاہ‘ اور

’تجلیات‘ کی اصطلاحات کے معانی پر نظر نہ ہو۔ یہ کوئی بات نہ ہوئی کہ دو مصرعوں کو دو فقروں میں ڈھال کر شارح فارغ ہو جائے۔ ان اصطلاحات پر توجہ نہ کرنے کی وجہ سے نگاہ کو بھی تخیل کے معنی میں لیا گیا ہے۔

ذیل میں ان اصطلاحوں کے معانی درج کیے جا رہے ہیں۔
تخیلات: تخیل کی جمع، غیر محسوس کو محسوس بنانے کا ذہنی عمل۔
نگاہ: وہ نظر جو:

- ۱۔ حقیقت کا مشاہدہ کرتی ہے۔
- ۲۔ ظاہر سے گزر کر باطن تک رسائی رکھتی ہے۔
- ۳۔ غیب کو شہود بنا لیتی ہے، یعنی جو چیزیں مشاہدے کی گرفت سے باہر ہیں انہیں بھی دیکھتی ہے اور دیکھنے کا یہ عمل تخیلی نہیں ہوتا بلکہ واقعی۔
- ۴۔ کائنات سے خالق کائنات تک جا پہنچتی ہے۔ صفات کا پردہ اٹھا کر مشاہدہ ذات کی طالب ہے۔

تجلیات:

- ۱۔ تجلّی کی جمع۔ جلوہ فرمائی، رونمائی
 - ۲۔ صفاتِ الہیہ کے انوار کا ظہور جو وحدتِ ذاتی کی طرف اشارہ کرے۔
 - ۳۔ شانِ ربوبیت کا اظہار
 - ۴۔ ظہورِ صفات جو بلا واسطہ مظاہر ہے اور لامتناہی۔
- ان معانی تک پہنچنے کے بعد شعر کا ضروری مطلب یہ ہوگا کہ عالم ملکوت میرے تخیل کی زد میں ہے اور عالم الوہیت اپنے مرتبہ صفات میں میری نگاہ کی رسائی سے بالکل باہر نہیں ہے۔ دونوں عالم چونکہ انسان کے لیے غیب ہیں اس لیے ان پر میرا تخیل ہو یا نگاہ، گراں ہے۔ اس سے ان کا غیب پوری طرح محفوظ نہیں رہتا۔

خواجہ صاحب نے اقبال کو ان کی اس احتیاط پر داد دی ہے کہ ”انھوں نے مادی آنکھوں سے خدا کو دیکھنے کا دعویٰ کرنے کی بجائے زورِ تخیل سے اس کا جلوہ دیکھنے کا دعویٰ کیا ہے۔“ اقبال نے خدا کی تجلیات کو دیکھنے کا دعویٰ زورِ تخیل کی بنیاد پر نہیں بلکہ چشمِ دل کے حوالے سے کیا ہے اور اس میں بھی یہ نزاکت ملحوظ رکھی ہے کہ یہ دید تجلیات کے کسی جزو کا بھی احاطہ نہیں کر سکتی۔ ”خلل“ کا کلمہ یہ دلالت بھی رکھتا ہے۔

۵

گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند
میری فغاں سے رست خیز کعبہ و سومنات میں

”انسان ہمیشہ خدا کی تلاش میں رہا اور اس تلاش کے باوجود خدا نذل نہ رہا تو اس نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق مختلف عبادت گاہیں (دیر و حرم) بنائیں کہ شاید ان میں خدا مل جائے لیکن وہاں بھی جب خدا کی تجلّی نظر نہ آئی تو نامطمئن ہو کر انسان نے خدا کے حضور فریاد کی اور اسے دیکھنے کی خواہش کا اظہار کیا لیکن

عبادت گاہوں کے متولی (یعنی کعبہ وسومنات کے ارباب اختیار) انسانوں کی اس خواہش کو برداشت نہ کر سکے۔ انھوں نے انسانوں کو عبادت گاہوں تک محدود کرنا چاہا اور خدا تک براہِ راست رسائی چاہنے والوں کے خلاف ہنگامہ کھڑا کر دیا۔“ ص- ۶، ۷

تجزیہ: غیر موزوں اسلوب، غلط اور عامیانہ تشریح، تصوف کی علمیات سے بے توجہی تبصرہ: اس شرح سے مندرجہ ذیل نکات برآمد ہوتے ہیں۔ خواجہ صاحب غور فرمائیں کہ کیا وہ ان نتائج کو قبول کرنے کے متحمل ہو سکتے ہیں؟

- ۱۔ انسان خدا کی تلاش میں ناکام ہو گیا تو مذاہبِ اختراع کیے گئے۔
 - ۲۔ وہ مذاہب بھی خدا تک پہنچانے میں ناکام رہے۔
 - ۳۔ انبیاء کے لائے ہوئے دین سے مایوس ہو کر انسان نے براہِ راست اللہ سے فریاد کی کہ وہ خود کو اس کی آنکھوں پر منکشف کر دے۔
 - ۴۔ عبادت گاہوں کے متولی اس خواہش کو برداشت نہ کر سکے۔ انھوں نے انسانوں کو جبراً اپنے اپنے دین کے نظامِ عبادات میں محدود رکھنا چاہا اور خدا تک براہِ راست رسائی چاہنے والوں یعنی (دین، کتاب اور نبی کا انکار کرنے والوں) کے خلاف ہنگامہ کھڑا کر دیا۔
- اس میں بھی وہی قصہ ہے۔ شعر کے کلیدی کلمات کو موردِ توجہ نہیں سمجھا گیا۔ 'دیر و حرم' اصطلاح میں ظہورِ حق کے دو اصول ہیں جو کثرت و وحدت اور تشبیہ و تنزیہ پر دلالت کرتے ہیں۔ 'دیر' کا تعلق صفات سے ہے اور 'حرم' کا ذات سے۔ دیر و حرم، کعبہ وسومنات یوں تو ایک ہیں مگر اس شعر کی حد تک ان کے درمیان اصل و فرع کی نسبت کارفرما ہے۔ 'دیر و حرم' اصل ہیں اور 'کعبہ وسومنات' ان کی فرع۔ اسی طرح 'نقش بند' خالق و صانع کے مفہوم میں نہیں استعمال ہوا، بلکہ اس سے مراد ہے اپنی سہولت کے لیے حقیقتِ محض کے تعینات کا تصور باندھنے والا اور حقیقت کو از روئے اعتبار صورت میں ڈھالنے والا۔ بالفاظِ دیگر وحدت و کثرت اور تنزیہ و تشبیہ کے تصورات کو عمل میں لانے والا۔ 'نقش بند' کو خالق و صانع سمجھنے سے یہ لازم آئے گا کہ خانہ کعبہ اللہ کے حکم پر نہیں بلکہ خدا جوئی کے فطری داعیے کے دباؤ پر تعمیر کیا گیا تھا۔ اسی طرح 'فغاں' کا لفظ بھی اس شعر میں اہم ہے۔ یہ ہجر اور ناکامی کے درد و غم کا وہ اظہار ہے جو وصل سے مایوس ہو کر محبوب کو سنانے کے لیے کیا جائے۔ 'رست خیز' بھی شعر کی معنویت کے تعین میں ایک ضروری کردار رکھتا ہے۔ یہ ہنگامہ قیامت ہے جہاں حقیقت، صورت کے تعینات کو فنا کر کے اپنا اظہار کرے گی۔ ظاہری کعبہ وسومنات چونکہ حقیقت کے لیے صوری تعینات کا درجہ رکھتے ہیں لہذا حقیقت سے براہِ راست نسبت کا قیام یا اس کا امکان ان میں تنزل کا سبب بن سکتا ہے، یعنی صورت کی گرفت کمزور پڑنے لگتی ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہاں صورت کوئی منفی مفہوم نہیں رکھتی، لہذا کعبہ وسومنات میں کوئی منفی پن دیکھنا

درست نہ ہوگا۔ جو امر حقیقت کی صحیح اور محکم نسبت پر استوار ہو اور حقیقت تک رسائی کا قطعی وسیلہ ہو اس میں منفیت کا اثبات غلطی ہے۔

۶

گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

”میں اپنی زندگی میں ہمیشہ دو متضاد کیفیات سے دوچار رہتا ہوں۔ کبھی تو میری نگاہیں اتنی تیز ہو جاتی ہیں کہ وہ کائنات کے تمام اسرار و رموز منکشف کر دیتی ہیں اور کبھی یہی نگاہیں اپنی ہی ذات کے پیدا کردہ شکوک و شبہات میں الجھ کر رہ جاتی ہیں۔ یعنی میرے معمولی وہم و گمان بھی مجھے پریشان کر دیتے ہیں۔ اقبال کائنات و حیات کے مسائل کے بارے میں بصیرت سے بہرہ ور تھے۔ اس لیے انھوں نے کہا ہے کہ انسان کتنا ہی صاحبِ نظر ہو، بلند و پست سے گزرتا رہتا ہے۔ کبھی بلندی خیال کے عروج پر ہوتا ہے اور کبھی معمولی سا وسوسہ اور خوف بھی اس پر غلبہ پالیتا ہے۔

شاعری کی تشریح میں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ’میں‘ یا ’میرے‘ کے الفاظ کے ذریعے جو کچھ کہا گیا ہے وہ لازماً شاعر اپنے بارے میں کہتا ہے۔ بعض اوقات ’میں‘ انسانوں کی ایک علامت ہوتا ہے۔ اس صورت میں شعر کا مطلب یہ ہوگا کہ بڑے بڑے صاحبِ بصیرت لوگ کبھی تو پیچیدہ مسائل کی گتھیاں فوراً سلجھا لیتے ہیں اور کبھی معمولی مسائل کی تفہیم سے بھی قاصر رہ جاتے ہیں۔ اس بات کو سعدی نے گلستان میں ایک درویش کی زبان سے یوں بیان کیا ہے:

گہے بر طارمِ اعلیٰ نشینم
گہے بر پُشتِ پائے خود نہ بینم

(ترجمہ: کبھی میں بلند مقام پر فائز ہوتا ہوں اور کبھی اپنے پاؤں کی ایڑی کے پیچھے بھی نہیں دیکھ سکتا۔)

تجزیہ: عامیانہ تفہیم، نامکمل تشریح

تبصرہ: شرح کا مدار غلط بنایا گیا ہے۔ اس شعر میں انسان کا کوئی نفسیاتی تجزیہ نہیں کیا گیا بلکہ اس کی حقیقت کے قطبین بیان ہوئے ہیں۔ اور ’توہمات‘، ’معمولی معمولی وہم و گمان‘ نہیں ہیں۔ امام العارفین شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی نے وہم کو سلطان العارفین کہا ہے، یعنی توہم (وہم میں آنا یا لانا) مابعد الطبیعی امور میں منتہائے معرفت ہے۔ اس کی بنیاد پر غیب کے موجود ہونے کا یقین فراہم ہوتا ہے۔ اقبال نے گو کہ ’توہمات‘ کو اپنی کمزوری کے معنی میں اور ایک منفی مفہوم میں برتا ہے، تاہم اس کے باوجود انھیں وسوسوں کی سطح تک لے آنے کا کوئی جواز اور کوئی قرینہ شعر میں موجود نہیں ہے۔ انسان کی حقیقی استعدادِ معرفت

جن دوسروں سے عبارت ہے وہ یہاں بیان ہوئے ہیں، یعنی تحقق (Realisation) اور اعتبارِ علم و معرفت ان دونوں سے مرکب ہے۔ ان میں سے کوئی ایک جز بھی منہا نہیں کیا جاسکتا۔
کیا اس شعر کا مرکزی خیال یہ نہیں ہے کہ انسان کبھی حقیقت تک پہنچ جاتا ہے اور کبھی اعتبار میں الجھ کر رہ جاتا ہے؟ اعتبار یعنی حقیقت کا واجب الاثبات تصور! یہ تصور حقیقت کو محیط نہیں ہے مگر اسی پر قائم ہے۔ بالکل اسی نسبت کے ساتھ جو شخص عکس اور اصل و ظل میں کارفرما ہے۔
خواجہ صاحب چاہتے تو علامہ کے فکری مرتبے کی رعایت سے اس شعر سے ان کا تصورِ علم بھی برآمد کر سکتے تھے۔

۷

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینہ کائنات میں

”کائنات انسان سے بہت قدیم ہے بلکہ ہمارے عقیدے کے مطابق جن، فرشتے اور شیطان بھی انسان سے قدیم تر ہیں۔ علمِ حیاتیات کے مطابق نباتاتی اور حیوانی زندگی انسان سے کہیں زیادہ پرانی ہے۔ گویا اس بات پر اتفاق ہے کہ انسان دنیا میں سب کے بعد پیدا ہوا۔ تاہم انسان سے پہلے جتنی مخلوقات تھیں وہ انسان جیسی ذہین اور ذی شعور نہیں تھیں۔

خدا نے جب انسان کو پیدا کیا تو اسے علم سکھایا جس سے دوسری مخلوقات محروم تھیں اور اس کی فطرت میں یہ ماڈہ رکھا کہ وہ اپنے علم اور شعور کے ذریعے کائنات کے اسرار و رموز کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ گویا کائنات کے اسرار کو منکشف کرنے والی شخصیت کو پیدا کرنے کا مطلب یہ تھا کہ کائنات کے جملہ رازوں کو سب پر ظاہر کر دیا جائے۔ میں ہی تو ایک راز تھا‘ کا ٹکڑا ظاہر کرتا ہے کہ سارے رازوں کا راز داں ایک ہی تھا یعنی انسان، گویا انسان کو وجود میں لا کر اللہ تعالیٰ نے کائنات کے تمام سر بستہ رازوں کو ظاہر کرنے کا سامان خود ہی مہیا کر دیا۔“ ص۔ ۸، ۷

تجزیہ: نامکمل اور عامیانہ

تبصرہ: بات انسان کے شعور اور ذہانت کی نہیں ہو رہی بلکہ اس کی حقیقت اور وجودی مرتبے کا اظہار کیا جا رہا ہے۔ ’راز‘ کا کوئی تعلق ’کائنات‘ کے اسرار و رموز سے نہیں ہے۔ یہ بالکل سامنے کا نکتہ نظر انداز ہو جانے سے تفہیم کا رخ غلط سمت میں ہو گیا اور سطح بھی گر گئی۔ اس شعر میں انسان اپنے علم اور شعور کے ذریعے سے کائنات کے اسرار و رموز کو سمجھنے کی کوشش کرنے والا نہیں بلکہ خود حقیقتِ کائنات ہے۔
تفہیمِ بالِ جبریل کا ایک بڑا نقص یہ بھی ہے کہ اقبال کے بہت بنیادی تصورات کو ایک معمولی دماغ

میں پیدا ہونے والے خیالات بنا کر رکھ دیا گیا ہے۔ اس شعر کے ساتھ بھی یہی ستم ظریفی ہوئی ہے۔ اقبال حقیقتِ انسان کا بیان کر رہے ہیں جو سرّ وجود اور غایتِ ہستی ہے، خواجہ صاحب اس سے کوئی سائنس دان وغیرہ مراد لے رہے ہیں۔ اقبال انسان کو مقصودِ کائنات کہہ رہے ہیں اور خواجہ صاحب کائنات کو مقصودِ انسان بتاتے ہیں۔

۸

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا
”اے خدا! اگر ستارے ٹیڑھی چال چل رہے ہیں اور ان کی کج روی کے باعث دنیا پر برے اثرات مرتب ہو رہے ہیں تو اس کا ذمہ دار میں نہیں بلکہ تو ہے۔ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے، اچھا ہے یا برا اس کی فکر کرنے کی مجھے کوئی ضرورت نہیں ہے۔ دنیا تیری تخلیق کی ہوئی ہے اس لیے دنیا کے افعال کا ذمہ دار تو ہے میں نہیں ہوں۔“ ص-۸
واضح رہے کہ اس شعر میں (بلکہ پوری غزل میں) تیرا کا اشارہ خدا کی طرف ہے اور میرا کا اشارہ انسان کی طرف۔

اقبال اس شعر میں یہ کہتے ہیں کہ خدا کائنات اور جہاں کا خالق ہے اور مالکِ تقدیر ہے اس لیے اگر دنیا میں خرابیاں ہیں تو مجھے فکر مند ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی فکر مالکِ کائنات کو خود ہی ہونی چاہیے۔ اقبال اپنے کلام میں بعض جگہ انسانوں کی نمائندگی کرتے ہوئے خاصے بے باک ہو جاتے ہیں اور بعض اوقات ان کا لہجہ اعتراضات کی زد میں آ جاتا ہے۔ اس لہجے کی ایک نمایاں مثال نظم ”شکوہ“ ہے جب کہ یہ غزل بھی تقریباً اسی انداز کی ہے۔“ ص-۸

تجزیہ: غلط اور نامکمل تفہیم، غیر موزوں اسلوب
تبصرہ: اس غزل کی تفہیم کا آغاز ہی اس پس منظر میں ہونا چاہیے تھا کہ یہاں اقبال نے ایک اونچی سطح پر انسان کو اللہ سے ہم کلام کر دکھایا ہے جس میں تمام بڑے موضوعات اور حقائق کا احاطہ ہو گیا ہے۔ یہ غزل ایک بہت بڑے منظر کی طرح ہے۔ اس کے ایک سرے پر انسان ہے اور دوسرے پر خدا اور درمیان میں وجود، تقدیر اور کائنات کا پورا پھیلاؤ۔ وجود کے قطبین یعنی خدا اور انسان اور وجود کی تثلیث یعنی خدا، انسان اور کائنات کی ایسی ڈرامائی صورت گری اپنی تفہیم میں معنی کی بلند ترین سطحوں سے اتارا جانا روا نہیں رکھتی۔ الفاظ کے عامیانہ درجے پر مستعمل اور متعین مفاہیم سے ضمناً بھی کوئی سروکار رکھنا، انسانی تخیل میں صورت پکڑنے والی اس عظیم ترین معنویت کو جو اس فضا میں گندھی ہوئی ہے، غارت کر سکتی ہے۔

اس شعر میں جوالم ناک، بے بسی اور فکر مندی پائی جاتی ہے، تشریح میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا بلکہ ایسا لگتا ہے کہ ایک بے حس اور لا پرواہ آدمی مقصدِ تخلیق کا انکار کر کے اپنے خالق سے کٹ جیتی اور گستاخی پر اتر آیا ہے۔

۹

اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی

خطا کس کی ہے یارب! لامکاں تیرا ہے یا میرا

”خدا عرشِ معلیٰ کا مکین ہے اور عرشِ معلیٰ کو لامکاں بھی کہا جاتا ہے۔ اگرچہ وہ لامحدود ہے مگر اُس میں ہو کا عالم طاری رہتا ہے اور وہاں کسی کو دم مارنے کی مجال نہیں ہے۔ جب کہ دنیا ایک ایسی جگہ ہے جہاں محبت کرنے والے اور اس میں ناکام ہو کر فریاد کرنے والے لوگ موجود ہیں۔ دنیا میں لوگوں کو اپنی تمنائوں کے حصول کی شدید خواہش رہتی ہے مگر ان کا حصول ممکن نہیں ہوتا، اس لیے عشق انھیں مصروفِ ہنگامہ رکھتا ہے۔ گویا دنیا اگرچہ پریشان کن جگہ ہے مگر اس کے ہنگامہ خیز اور دلچسپ ہونے میں کوئی شبہ نہیں جب کہ لامکاں پرسکون ہے مگر غیر دلچسپ۔ بقول اقبال اگر لامکاں کی عافیت کوئی دلکش ہنگاموں سے تہی ہے تو اس کا ذمہ دار اللہ ہی ہے جس نے اپنے لیے لامکاں کی تنہائی پسند کی ہے۔“ ص ۸، ۹

تجزیہ: نامکمل تفہیم، غیر موزوں اسلوب، عارفانہ روایت سے ناواقفیت

تبصرہ: اس شرح میں غلطی بھی ایسی ہے گویا ابھی ایجاد کی گئی ہے۔ گو کہ یہ کوئی اچھا شعر نہیں ہے اور اعتراض کی بھی خاصی گنجائش پائی جاتی ہے تاہم اقبال کی کمزوری بھی کسی معمولی ذہن کی کمزوری نہیں ہے، جیسی کہ خواجہ صاحب کے بیان سے ظاہر ہوتی ہے۔ نہ خدا عرشِ معلیٰ کا مکین ہے نہ عرشِ معلیٰ لامکاں ہے نہ لامکاں کوئی ایسی جگہ ہے جہاں سناٹا چھایا رہتا ہے اور کسی کو دم مارنے کی مجال نہیں۔ نہ لامکاں کا اس روزمرہ کی دنیا سے کوئی تقابل کیا جا رہا ہے۔ غرض ہر پہلو سے کوئی نہ کوئی غلطی برآمد ہوتی ہے، مثال کے طور پر:

۱۔ لامکاں پرسکون ہے مگر غیر دلچسپ، ۲۔ لامکاں کی عافیت کوئی دلکش ہنگاموں سے تہی ہے، ۳۔ اللہ نے اپنے لیے لامکاں کی تنہائی پسند کی ہے۔

ذرا خیال تو فرمائیے کہ ان باتوں سے کیا نتائج برآمد ہوتے ہیں:

- ۱۔ اللہ کے لیے کوئی چیز دلچسپ یا غیر دلچسپ ہو سکتی ہے، یعنی اس کے ہاں بھی انسانوں جیسی طبیعت اور میلانات پائے جاتے ہیں۔
- ۲۔ خدا، نعوذ باللہ، عافیت کو ش ہے۔

۳۔ لامکاں کوئی ایسی جگہ ہے جو خدا سے پہلے موجود تھی وغیرہ وغیرہ۔
ظاہر ہے کہ شارح محترم ان نتائج کا وسوسہ بھی نہیں رکھتے ہوں گے لیکن عجزِ بیان اور ان موضوعات کے نامانوس ہونے کی وجہ سے یہ بے احتیاطیاں ان کے ذہن سے نہیں بلکہ ان کے قلم سے سرزد ہوئی ہیں۔
میں خود اس شعر کی شرح اس لیے نہیں کرنا چاہتا کہ مجھے یہ شعری اعتبار سے معمولی اور فکری اعتبار سے غلط اور قابلِ اعتراض لگتا ہے۔ تاہم اتنی بات ضرور عرض کروں گا اس معمولی اور جذباتی شعر میں حقیقتِ عشق کو اس کے انتہائی تناظر میں برسرِ عمل دکھایا گیا ہے۔ انسان عاشق ہے اور اللہ محبوب۔ انسان تو اپنے عشق کے تجربے سے بہرہ مند ہے لیکن اللہ جس ماحول میں رہتا ہے وہاں محبوبیت کے احوال کا قیام اور اصول ممکن نہیں۔ خدا کی وحدت اور اکملیت نے اسے بالکل تنہا کر دیا ہے اور یہ تنہائی بھی ایسی ہے کہ اس میں کسی طرح کے تغیر کا کوئی امکان نہیں۔ اس شعر میں بنیادی طور پر یہی کہا گیا ہے کہ جو میں نے نعوذ باللہ پڑھ کر لکھا۔ ایک اور مطلب بھی نکلتا ہے کہ خدا کے سامنے کوئی مقصود نہیں ہے جسے حاصل کرنے کی کوشش خود اس کے ارتقا اور اکمال کا سبب بنے۔ یہ مضمون بھی شعر میں اپنا قرینہ رکھتا ہے۔

۱۰

اسے صبحِ ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر
مجھے معلوم کیا، وہ رازداں تیرا ہے یا میرا
”اُسے، کا اشارہ ابلیس کی طرف ہے۔ صبحِ ازل جب خدا نے آدم کو پیدا کیا تو تمام فرشتوں نے خدا کے حکم پر آدم کو سجدہ کیا مگر ابلیس نے انکار کر دیا۔ اس پر وہ راندہ درگاہ ہو گیا اور اس وقت سے اس کا کام انسانوں کو بہکانا ہے۔
بعض صوفیہ نے ابلیس کے انکار کی مختلف توجہیں کی ہیں۔ کچھ حضرات کا خیال ہے کہ ابلیس کٹر توحید پرست تھا اس لیے وہ خدا کے سوا کسی کو سجدہ نہیں کرنا چاہتا تھا۔ اقبال کا خیال ہے کہ دنیا میں خیر کا وجود شر کی وجہ سے قائم ہے۔ اگر خیر ہی خیر ہو تو کسی کو اس کا احساس بھی نہیں ہو سکتا کہ خیر اچھی چیز ہے۔ چیزیں اپنے تضاد سے پہچانی جاتی ہیں۔ ابلیس نے خدا کے فرمان کے باوجود آدم کو سجدہ کرنے سے انکار اس لیے کیا تھا کہ وہ انسان کے لیے دنیا میں خیر اور شر کا تضاد پیدا کر کے خیر کی قوتوں کو ہمیز کرنا چاہتا تھا۔ اس لیے ابلیس کا یہ انکار درحقیقت انسان کی بہتری کے لیے تھا۔ پیامِ مشرق کی نظم ”تسخیرِ فطرت“ کے پانچویں حصے ”صبحِ قیامت“ میں اقبال نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ابلیس قیامت کے دن اپنا دفاع اسی انداز میں کرے گا۔ تاہم اس شعر میں اقبال نے قدرے مختلف بات کہی ہے۔ یہاں ان کا یہ کہنا ہے کہ ابلیس کو خدا کے حکم کے آگے انکار کی جرأت ہو ہی نہیں سکتی تھی۔ غالباً یہ انکار خدا کے ایما پر کیا گیا تھا۔ چونکہ ابلیس خدا کے مقرب ترین فرشتوں میں شامل تھا، اس لیے امکان یہ ہے کہ اس انکار میں رضائے خداوندی شامل تھی۔“ ص۔ ۹

تجزیہ: نامکمل اور سطحی تفہیم

تبصرہ: یہ تشریح بھی ایسی ہے کہ قاری ایک خاص سطح پر اترے بغیر اس سے مستفید نہیں ہو سکتا۔
۱۔ ”اقبال کا خیال ہے دنیا میں خیر کا وجود شر کی وجہ سے قائم ہے۔“ یہ خیال اس شعر میں تو نہیں پایا جاتا، علامہ نے کہیں اور بیان کیا ہو تو اس کا حوالہ دینا چاہیے تھا۔ شر کا مقوم خیر ہونا خواہ اس دنیا میں سہی، ایک بالکل غلط تصور ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ شر سے خیر کی پہچان میسر آتی ہے لیکن اس سے تجاوز کر کے خیر کے قیام ہی کو شر پر منحصر کر دینا سخت غلطی ہے۔ خواجہ صاحب اتنی ہی بات کہنا چاہتے ہیں اور یہی کہی بھی ہے لیکن موضوع اور اسلوب کی اجنبیت کی وجہ سے اس طرح کی لغزشیں ان سے بار بار سرزد ہوتی ہیں۔
۲۔ ”ابلیس نے خدا کے فرمان کے باوجود آدم کو سجدہ کرنے سے انکار اس لیے کیا تھا کہ وہ انسان کے لیے دنیا میں خیر اور شر کا تصادم پیدا کر کے خیر کی قوتوں کو مہینز کرنا چاہتا تھا۔ اس لیے ابلیس کا یہ انکار درحقیقت انسان کی بہتری کے لیے تھا۔“

یہ پوری بات اس شعر کی فضا سے لگان نہیں کھاتی۔ مانا کہ پیام مشرق میں اقبال نے ابلیس سے اپنا دفاع اسی پوچ اور بے اصل دعوے اور استدلال پر کروایا ہے، مگر اس کا اس شعر سے کیا تعلق۔ اس شعر میں تو گویا خدا کی شیطان سے نفرت کو فوکس (focus) کیا گیا ہے اور شیطان سے نقصان اٹھانے والے انسان کی زبان سے خدا کو اسی مصلحت کی طرف متوجہ کیا گیا ہے جو تخلیقِ ابلیس میں اس کے پیشِ نظر رہی ہوگی۔ نیز خدا اور شیطان کے اس قدیم تعلق کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو ابلیس کے انکار سے پہلے تک خود فرشتوں کے لیے موجبِ رشک تھا۔ اقبال اس تقرب کو حوالہ بنا کر انکارِ ابلیس کو ایمائے خداوندی پر مبنی قرار دے رہے ہیں جس کا علم ان دونوں کے سوا کسی کو نہیں۔ وہ مقربِ خاص جو رضا اور ایما کو اپنی قیمت پر پورا کر دکھائے، وہ بھلا واضح حکم سے سرتابی کر سکتا تھا؟
خواجہ صاحب نے بھی یہی بات کہی ہے مگر جس سطح پر لے جا کر کہی ہے اس سے بہتر تھا کہ کاش نہ کہتے۔
اس شعر میں محض ’رازدان‘ ہی کو کھول دیا جاتا تو اس کے شایانِ شان مفاہیم خود بخود ذہن کی گرفت میں آتے چلے جاتے۔

۱۱

محمدؐ بھی ترا، جبریل بھی قرآن بھی تیرا

مگر یہ حرفِ شیریں تر جہاں تیرا ہے یا میرا

”یہ شعر بال جبریل کے انتہائی مشکل اور مبہم اشعار میں سے ہے۔ اس پر بڑی بحث ہو چکی ہے اور ہر شارح اس کے بارے میں مختلف رائے رکھتا ہے۔ اس شعر کی بنیادی الجھن ’حرفِ شیریں‘ کی ترکیب ہے۔

یوسف سلیم چشتی کے بقول اس سے مراد 'جذبہ عشق' ہے۔ مگر شعر میں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں جس سے یہ مفہوم اخذ کیا جائے۔ بعض حضرات کے نزدیک اس سے مراد قرآن پاک ہے مگر یہ اس لیے درست نہیں کہ 'قرآن' پہلے مصرعے میں موجود ہے اور دوسرے مصرعے میں حرف جزا 'مگر' کے بعد 'قرآن' کا لفظ دوبارہ لانا موزوں نہیں۔ 'مگر' کے بعد دوسرے مصرعے میں پہلے مصرعے کے کسی بنیادی لفظ کی تکرار نہیں ہونی چاہیے۔ میرے خیال میں اس شعر کی اصل الجھن اس کی ردیف ہے، 'تیرا ہے یا میرا' جو پوری غزل میں دہرائی گئی ہے۔ اس غزل کے باقی تمام اشعار میں 'تیرا ہے یا میرا؟' کے سوال کا جواب ہے 'تیرا' مگر زیرِ نظر شعر میں اس کا جواب ہے 'میرا'..... یہ کوئی فنی خامی نہیں ہے۔ شاعر ردیف کو کسی طرح بھی بلوانے کا اختیار رکھتا ہے۔ اب شعر پر غور۔ اقبال خدا سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ آنحضورؐ بھی تیرے، جبریل بھی تیرے حکم کا پابند اور قرآن بھی تیرے ہی الفاظ..... گویا خدا آنحضورؐ کو جبریل کے ذریعے اپنے احکامات قرآن کے الفاظ میں پہنچاتا ہے تو اس میں دم مارنے کی مجال نہیں ہو سکتی، گویا سب کچھ تیرا ہی تیرا ہے۔ کائنات بھی تیری، کائنات کا افضل ترین بشر بھی تیرا اور اس تک پہنچنے والے احکامات بھی تیرے۔ اب سوال یہ ہے کہ میرے پاس یعنی انسان کے پاس کیا رہ جاتا ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ انسان کے پاس 'شیریں الفاظ' ہیں یعنی اس کی گفتگو..... انسان جب زندگی کے متنوع تجربات سے گزرتا ہے تو ان تجربات کو شیریں الفاظ کا روپ دے کر امر کر دیتا ہے اور انھیں خوب صورت انداز میں دوسروں تک پہنچا دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسان اپنے شیریں اور متزن کلمات کی بدولت ایک تخلیق کار کا درجہ رکھتا ہے اور اس کے الفاظ اس کے جذبات و تجربات کی ترجمانی عمدہ انداز میں کرتے ہیں۔ اقبال نے اپنے آپ کو تخلیق کاروں کے نمائندے کے طور پر پیش کرتے ہوئے لفظ 'میرا' سے تمام تخلیق کاروں کی اعلیٰ درجے کی تخلیقات مراد لے رہے ہیں۔ گویا سب کچھ خدا کا ہے مگر انسان کے شیریں الفاظ (فنونِ لطیفہ) صرف اسی کے جذبات اور احساسات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ مزید وضاحت کے لیے پیامِ مشرق کی نظم 'محاورہ مابین خدا و انسان' ملاحظہ کیجیے جس میں انسان کو کائنات کے اندر ایک تخلیق کار کا درجہ دیا گیا ہے۔ یہی بات اقبال نے ایک فارسی شعر میں یوں کہی ہے:

جہاں او ساخت این او خوبر ساخت

مگر با ایزد انباز است آدم

(ترجمہ: اس نے جہاں کو بنایا، اس نے اسے بہتر بنایا، شاید انسان خدا کے ساتھ تخلیق میں حصہ دار

ہے۔) ص۔ ۹، ۱۰

تجزیہ: نامکمل تشریح، غیر موزوں اسلوب

تبصرہ: تشریح کا نقص واضح کرنے کے لیے اس شعر کے معنوی نکات کو الگ سے بیان کر دینا شاید کافی رہے گا۔

۱۔ اے اللہ تیری ترجمانی کے لیے تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہیں، جبریل بھی ہیں اور قرآن بھی۔ آخر میرا بھی تو کوئی ترجمان ہونا چاہیے۔ سو یہ ’حرفِ شیریں‘ یعنی یہ نوائے شوق اور جذبہٴ عشق کا اظہار ہی وہ چیز ہے جو تیری جناب میں میری ترجمانی کرتی ہے۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، جبریل اور قرآن سے تو ’ظاہر‘ ہے اور یہ نعمہٴ محبت جو میرے سینے سے بلند ہو کر زبان سے جاری ہو رہا ہے، میرا اظہار ہے۔

۳۔ وحی تیرا پیغام ہے میری طرف اور یہ ’حرفِ شیریں‘ میرا جوابی پیغام ہے تیرے حضور میں۔
۴۔ مانا کہ پورا عالم وجود تیرا ہی مظہر ہے، مگر سمجھ میں نہیں آتا کہ اس جذبہٴ عشق میں جو میرے حرفِ حرف کے اندر سما ہوا ہے، کس کا ظہور ہے؟

تیرا یا میرا یا دونوں کا؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ محبت ہی نے تجھے بھی ظاہر کیا اور مجھے بھی مراد تک پہنچایا۔
’حرفِ شیریں‘ کی مراد تک پہنچنے کے لیے ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا صاحب نے راستا صحیح چنا لیکن ظاہر ہے وہاں تک نہیں پہنچ سکے جہاں تک پہنچنا چاہیے تھا۔ انھوں نے ’حرفِ شیریں‘ کو تجربات کے خوب صورت اظہار تک محدود کر دیا۔ حالانکہ یہ عاشق کا وہ خطاب ہے جو محبوب کے لیے ہو اور اسے خوش کر دے۔

۱۲

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن

زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا

”اے خدا تیری دنیا کی چمک دمک جس ستارے کی روشنی سے قائم ہے وہ ستارہ انسان ہی ہے۔ دنیا تو انسان سے پہلے بھی موجود تھی مگر سنسان اور ویران تھی۔ انسان نے دنیا میں آ کر اسے خوب صورت بنایا اور آباد کیا۔ اگر انسان مٹ گیا یا اس کی اعلیٰ تخلیقی صلاحیتیں جاتی رہیں تو یہ دنیا پھر سے ویران ہو کر تاریک ستارے میں بدل جائے گی۔ گویا انسان کا زوال دنیا کا زوال ثابت ہوگا اور یہ دراصل خدا کا نقصان ہوگا کیوں کہ اس کی بنائی ہوئی دنیا انحطاط پذیر ہو جائے گی۔“ ص۔ ۱۱

تجزیہ: نامکمل تفہیم، غیر موزوں اسلوب

تبصرہ: اتنا خوب صورت شعر اس سطحِ تفہیم پر اتر کر ایک عام سی بات بن کر رہ گیا ہے۔

معمولی الفاظ کسی بڑے معنی کو سکیز کر ایک ناقابلِ التفات مفہوم سے بدل دیتے ہیں۔ یہ مفہوم خواہ درست ہی کیوں نہ ہو، اس معنویت سے نسبت اور مطابقت سے محروم ہو جاتا ہے جو گویا معنی کا اصل پیکر ہے۔ شعر کی معنویت کو اس کے فکری اور جمالیاتی درو بست سے منقطع کر کے محض ایک سیدھی سی بات بنا دینے کا یہ عمل شاعری کے نظامِ فہم اور آدابِ ذوق سے بری طرح متصادم ہے۔

مثال کے طور پر یہ شعر سمجھائے جانے سے زیادہ دکھائے جانے کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کی شرح کوکب = ستارہ اور زیاں = نقصان کی بچ پر نہیں ہو سکتی۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ یہ شعر خوب صورتی کی جیسی وسعت اور پیچیدگی رکھتا ہے اسے کھولا جائے۔ ’کوکب‘ اور ’آدمِ خاکی‘ میں کئی نسبتیں ہیں انھیں دریافت کیے بغیر اس شعر پر کسی بامعنی گفتگو کا ڈول نہیں ڈالا جاسکتا۔

۱۔ اسی طرح ’زوال‘ کوکب اور آدمِ خاکی کے ساتھ ایک دھری مگر پیچیدہ نسبت رکھتا ہے۔ اس کا ادراک بھی ضروری ہے ورنہ یہ شعر لغات کھگانے کے باوجود بند دروازے کی طرح رہے گا۔

مثال کے طور پر:

۱۔ ’کوکب‘ یعنی ستارہ بزرگ ستاروں کی دنیا میں وہی مرکزی حیثیت رکھتا ہے جو موجودات کے عالم میں ’آدمِ خاکی‘ کو حاصل ہے۔

۲۔ آدمِ خاکی کو ’کوکب‘ کہنے کے بعد ’کوکب‘ کا نوری/ساوی ہونا محذوف کر کے ’آدمِ خاکی‘ ہونے کی تصریح کر کے کئی نکتے پیدا کیے گئے ہیں۔

۳:۱۔ ’کوکب‘ صرف آسمانی ہے جب کہ ’آدمِ محض‘ خاکی نہیں ہے۔

۳:۲۔ انسان صورتاً خاکی اور حقیقتاً ساوی ہے۔

۳:۳۔ ’خاکی‘ ہونا انسان کی جہتِ ادنیٰ ہے اور اس کا بھی یہ مرتبہ ہے کہ ساویات اس سے کمتر ہیں۔ یعنی اس کا ’خاکی‘ ہونا بھی دوسروں کے آسمانی ہونے سے افضل ہے۔

۳:۴۔ یہاں ایک اصول برت کر دکھایا گیا ہے۔ کسی چیز کا شرف اس وقت گئی، مطلق اور حقیقی مانا جائے گا جب اس کی تعریف (definition) کا ادنیٰ جز بھی مقابل کی اعلیٰ جہت سے برتر ثابت ہو جائے گا۔

۳:۵۔ انسان، معنی کے ارضی سیاق و سباق میں بھی کائنات کے آخری حدود تک رسائی رکھتا ہے، کیوں کہ وہ ’خاکی‘ ہونے کی حالت میں ’کوکب‘ بھی ہے۔

۳:۶۔ آسمان، تقدیر کا محل ہے اور ’کوکب‘ اس کا ترجمان، اسی طرح زمین، تاریخ کی کارگاہ ہے اور ’آدمِ اس کا مظہر‘۔ ’آدمِ کوکب‘ کہ کر یہ دکھایا گیا ہے کہ انسان نے تقدیر اور تاریخ کو ایک کر دیا ہے۔

۱۳

گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر
ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر

”اے محبت اپنے خوب صورت گیسوؤں کو اور زیادہ خوب صورت بناتا کہ میں ان گیسوؤں کے جال سے کبھی باہر نہ نکل سکوں۔ اس طرح تو میری ہوش، عقل، دل اور نظر کو شکار کر لے تاکہ میں ہمیشہ کے لیے تیرا اسیر ہو جاؤں۔“

صوفیانہ شاعری میں خدا کو عموماً دنیوی محبوب کے روپ میں ظاہر کیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ وہ تمام خصوصیات وابستہ کر دی جاتی ہے جو محبوب مجازی کے لوازم میں ہیں۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ لوگ عشقِ حقیقی کو پہچان کر عشقِ مجازی کے تجربات کی روشنی میں بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں۔“

اقبال کا مخاطب یہاں اللہ سے ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ خدا کے ساتھ اس کا تعلق ہمیشہ مضبوط رہے اور اللہ کی ذات میں ہمیشہ اسے اتنی کشش محسوس ہو کہ وہ اسی کا ہو کر رہ جائے۔“ ص۔ ۱۱

تجزیہ: نامکمل اور سطحی شرح، غیر موزوں اسلوب، عرفانی دائرے کی مصطلحات سے بے توجہی تبصرہ: ’گیسو‘ اور ان کی ’تابداری‘، ’ہوش‘، ’خرد‘، ’قلب‘، ’نظر‘ یہ سب بہت بنیادی اصطلاحات ہیں۔ ان اصطلاحات کے فہم پر شعر کی معنویت کا حصول موقوف ہے۔ ’گیسو‘ وہ شانِ اخفا ہے جو جمال کے معنی کو اس کی صورت پر غالب رکھتی ہے تاکہ محدودیت کا نقص نہ پیدا ہو۔

’گیسوئے تابدار‘ سے مراد ہے:

- ۱۔ تجلی جمال جو شانِ تزیہ کے منافی نہ ہو۔
- ۲۔ مخفی کو مخفی تر اور ظاہر کو ظاہر تر کرنے والی تجلی۔
- ۳۔ کششِ الہیہ کا وہ درجہ جہاں حصول بھی یقینی ہے اور بے حصولی بھی۔ یہاں قرب کا نشاط اور اٹل دوری کا قلق ایک کیفیت میں ڈھل جاتا ہے۔
- ۴۔ وہ تجلی جس سے ظہور و خفا اور جمال و جلال کی عینیت کا انکشاف ہوتا ہے۔

۵۔ ذات کا پردہ جمال

ایک گیسوئے تابدار میں عرفانی عشقیہ شاعری کے تناظر میں اتنی معنوی جہتیں پائی جاتی ہیں اور یہ سب کی سب اس شعر میں کار فرما ہیں۔ اسی طرح دیگر کلمات کو دیکھ لینا چاہیے۔

۱۔ ہوش و خرد

ہوش سے مراد ہے شعور جو حواسِ خمسہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس شعور کی ترقی یافتہ صورت کو عقل (یعنی خرد) سے تعبیر کرتے ہیں۔ (شرح بال جبریل، یوسف سلیم چشتی، ص۔ ۹۷)

۱:۲۔ اپنا احساس اور دوسرے کی خبر۔ ’ہوش‘ سے مراد ہے یہ احساس کہ میں ہوں اور ’خرد‘ سے مراد ہے یہ شعور کہ کائنات ہے۔

۲:۳۔ ہوش کا تعلق حس اور حال سے ہے اور ’خرد‘ کا ذہن اور استدلال سے۔

۲:۴۔ ’ہوش و خرد‘ کا مرکز کا مطلب ہے حبِ عقلی عطا فرما۔

۲۔ قلب و نظر

۲:۱، دل جو محبوب کی معرفت کے لیے ہے اور چشمِ دل جو محبوب کے دیدار کے لیے ہے۔

۲:۲، 'نظر' اگر فکر کے ساتھ استعمال ہو تو اس کے معنی ہوں گے استدلال اور خیال، اور اگر قلب کے ساتھ ہو تو اس سے مراد یا تو صرف آنکھ ہوگی یا 'چشمِ دل'۔ اہل منطق نے 'فکر' کو جنس اور 'نظر' کو اس کا فصل قرار دیا ہے، یہی اصول قلب و نظر پر بھی وارد ہوتا ہے۔ نظر کو قلب کی ایک استعداد سمجھنا چاہیے۔

۲:۳، 'قلب و نظر شکار کر' یعنی حبِ عشقی عطا فرما۔

ان تشریحات کی روشنی میں اب شعر کے مرکزی مضمون کو متعین کیا جاسکتا ہے۔ اے اللہ مجھے حبِ عقلی عطا فرما تا کہ تیری معرفت نصیب ہو جائے اور حبِ عشقی نصیب فرما تا کہ تیری محبت میسر آجائے۔ لیکن شعر کا بنیادی مضمون متعین کرنے کا چلن ابتدائی سطح پر ہی کارآمد ہے۔ شعر کو اس کی تمام تفصیلات میں دیکھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اور سب سے پہلے اس کے جمالیاتی مرکز تک پہنچنے کا سامان کرنا چاہیے، مثلاً تابدار ایک عام سامحہ و المفہیم لفظ ہے۔ اقبال نے اس لفظ کو محض مروجہ مفہیم میں رکھتے ہوئے ایک ایسی فضا بنا کر استعمال کیا ہے کہ اس میں تنوع معنی سمٹ آیا ہے۔ 'گیسوئے تابدار' گھنگریالے بالوں کو کہتے ہیں جن میں ایک قدرتی چمک بھی ہو۔ ان کا حلقہ در حلقہ اور چمک دار ہونا اس دلالت تک لے جاتا ہے کہ ہر تجلی جمال اپنے ناظر کو بندگی کا ایک نیا طوق بھی پہنا دیتی ہے، یعنی مشاہدہ جمال بندگی میں تسلسل، تنوع اور ترقی کا موجب ہے۔

۱۴

عشق بھی ہو، حجاب بھی، حسن بھی ہو حجاب بھی
یا تو خود آشکار ہو، یا مجھے آشکار کر

”پہلا مصرع استعجابیہ ہے۔ یعنی یہ کیا بات ہوئی کہ عشق بھی پردے میں ہو اور حسن بھی چھپا ہوا ہو۔ اگر حسن اور عشق دونوں پردے میں ہوں گے تو عشق میں شدت کس طرح پیدا ہوگی؟ اگر زیادہ عرصے تک حسن و عشق ایک دوسرے سے مخفی رہیں گے تو عشق زوال پذیر ہو جائے گا۔ اس لیے اے محبوب! یا تو خود پردے سے باہر آ کر اپنا جلوہ مجھے دکھا دے یا مجھے پردے سے باہر نکال اور میرے عشق میں شدت پیدا کر دے، تاکہ میرا اور تیرا تعلق دائمی حیثیت اختیار کر لے۔ اس شعر میں اقبال نے اللہ سے دائمی محبت رکھنے کی خواہش کی ہے۔“ ص- ۱۱، ۱۲

تجزیہ: نامکمل اور سطحی تفہیم، ناچختہ اسلوب

تبصرہ: اس شعر کی کوئی تفہیم اس نکتے کو نظر انداز کر کے ممکن نہیں ہے کہ:

دونوں میں سے کوئی آشکار ہو جائے نتیجہ ایک ہی ہے۔ حسن ظاہر ہو گیا تو گویا عشق پردے سے نکل آیا اور عشق آشکار ہو گیا تو گویا حسن کا ظہور ہو گیا۔

مطالبہ یہ ہے کہ خدا یا! خود کو ظاہر کر دے تاکہ مجھے پورا اظہار مل جائے یا میری حقیقت کو آشکار کر دے تاکہ تو پوشیدہ نہ رہے۔

دوسرا لائقِ اعتبار مفہوم یہ ہے کہ بارِ الہ! یا تو خود کو ظاہر کر دے اور مجھے چھپا رہنے دے یا مجھے ظاہر کر دے اور خود کو چھپا رہنے دے۔ ان دونوں میں سے کوئی ایک صورت ضرور ہونی چاہیے ورنہ کارخانہ وجود بے معنی ہے اور بے اصل۔

اس شعر میں اقبال نے عشق کو وحدت الوجود کی گرفت سے نکالا ہے اور بقا، امتیاز اور غیریت کی اساس بنایا ہے۔ ان میں سے کوئی ایک چیز بھی تو اس شرح میں نہیں۔ جو کچھ ہے بھی وہ بھی بے احتیاطی سے بیان ہوئی ہے۔

۱۵

تو ہے محیطِ بے کراں میں ہوں ذرا سی آب جو
یا مجھے ہم کنار کر، یا مجھے بے کنار کر

”اے خدا تیری ہستی ایک ایسے وسیع سمندر کی طرح ہے جس کا کنارہ نہ ہو، جب کہ میں تیرے سامنے ایک حقیر ندی کی طرح ہوں۔ وسیع سمندر کے سامنے چھوٹی سی ندی کی کیا حیثیت ہو سکتی ہے! اس لیے میں تجھ سے گزارش کرتا ہوں کہ یا تو مجھے اپنے ساتھ ملا لے، ورنہ مجھے بے حد وسیع کر دے تاکہ میں تجھ سے جاملوں۔ غرض دونوں صورتوں میں مقصد یہ ہے کہ میری ذات کی ندی خدا کی ذات کے محیطِ بے کراں میں مل جائے۔

ان اشعار میں اقبال ایک صوفی دکھائی دیتا ہے اور خدا کی ذات سے مل جانے کو اپنا مٹح نظر قرار دے رہا ہے۔“ ص-۱۲

تجزیہ: نامکمل تفہیم، تصوف کی علمیات سے بے توجہی

تبصرہ: یہاں خواجہ صاحب نے ایک نکتہ نکالا ہے جس سے شعر میں معنویت کی ایک تازہ پرت کا انکشاف ہوتا ہے۔ لیکن مسئلہ وہی ہے کہ بڑی باتوں کو بہت گرا کر بیان کرنا اور خود اپنی ہی کہی ہوئی بات کو درست نتیجے تک نہ پہنچنے دینا!

یہاں تک تو ٹھیک ہے کہ ہم کناری ہو یا بے کناری، ”دونوں صورتوں میں مقصد یہ ہے کہ میری ذات کی ندی خدا کی ذات کے محیطِ بے کراں میں مل جائے“ لیکن اس بات کو کہنے کا معیاری طریقہ یہ تھا کہ دو ذاتیں ایک دوسرے کے تقابل میں لامحدود نہیں ہو سکتیں۔ تقابل کیا ویسے ہی دو وجود لامحدود نہیں ہو سکتے۔ لامحدود ہمیشہ ایک ہوگا۔ اس شعر میں سے یہ قرینہ ضرور نکلتا ہے کہ لامحدودیت کی آرزو دراصل حقیقی لامحدود میں گم ہو جانے کی تمنا سے ظاہر ہے۔ محدود، لامحدودیت کے اقتضا کا متحمل نہیں ہو سکتا، اور وہ شعور

جوان دونوں کے فرق کو جانتا ہے اس کے لیے یہ تقاضا اس لیے محال اور لایعنی ہے کہ اس اقتضا کی تکمیل ہستی کے کسی نظام میں ممکن نہیں۔ محدود کبھی لامحدودیت کو نہیں پاسکتا۔ کیوں کہ یہ شعور انسان کا خاصہ ہے، لہذا اس شعر میں بے کناری کی طلب کو عمومی نہج سے الگ کر کے دیکھا جائے گا اور اس مطالبے سے نکلنے والے فوری مفہوم کو شعر کی مراد نہیں بنایا جائے گا۔ یوں بھی اس شعر میں جو ماحول بنا ہوا ہے اس میں معانی کی ساخت محض لفظی اور محض ذہنی نہیں رہتی بلکہ جمالیاتی ہو جاتی ہے۔ حقائق کی معنوی تشکیل کا یہی انداز ہے جس سے ورانے عقل امور میں ایک رنگِ حضور پیدا ہو جاتا ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا یہ ارشاد ”ان اشعار میں اقبال ایک صوفی دکھائی دیتا ہے اور خدا کی ذات سے مل جانے کو اپنا مطمح نظر قرار دے رہا ہے“ اس لیے ناقابلِ قبول ہے کہ ہم کناری ہو یا بے کناری، دونوں حالتیں عام مفہوم میں خدا میں ضم ہو جانے کی ہیں۔ انسان خدا سے ہم کنار ہو جائے یا اس کی طرح بے کنار بن جائے، نتیجہ ایک ہی ہے۔ زیرِ نظر شعر میں ’یا‘ کے ذریعے سے دونوں میں مکمل امتیاز قائم کیا گیا ہے۔ اس کا کیا مطلب ہوا؟

اقبال کہ یہ رہے ہیں کہ اے اللہ! یا تو مجھے اپنی ذات میں سمو لے یا پھر مجھے بھی وہ وجود عطا فرما جو غیر متناہی امکانات کا حامل ہو اور تیرے ہی وجود کی طرح حقیقی ہو۔ اس خواہش کا پہلا ٹکڑا دراصل خواہش میں شامل نہیں ہے۔ ’یا‘ کا حرف نہج میں آ کر انتہائی نامطلوب اور انتہائی مطلوب کو ایک فقرے میں جمع کر دیتا ہے۔ خدا سے ہم کنار ہونا ’نامطلوب‘ ہے اور بے کنار ہونا ’مطلوب‘۔

یہاں یہ اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ ’بے کناری‘ کی آرزو اگر خدا میں مدغم ہو جانے پر دلالت نہیں کرتی تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دوسرا خدا بننے کی تمنا کی جا رہی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہر شے کی تعریف اس کے ثابت شدہ وجود کے مرتبے کی رعایت سے کی جاتی ہے۔ خدا کی واقعی ’بے کرانی‘ کا مفہوم وہ نہیں ہو سکتا جو انسان کی متصورہ ’بے کناری‘ میں پایا جاتا ہے۔ انسان میں ’بے کناری‘ کی خواہش کا مطلب اس سے زیادہ نہیں کہ میں اپنے موجودہ حدودِ ہستی کو توڑنا چاہتا ہوں اور اپنے تمام امکاناتِ وجود کو عمل میں لانے کا طالب ہوں۔

اقبال ان شاعروں میں سے نہیں ہیں جو بات سوچنے کے منتظر رہتے ہیں۔ وہ ایک باقاعدہ فکر کے حامل ہیں اور ان کے شعر میں بھی مضمون ان کے شعور اور ذہن کی چھلنی سے گزر کر سامنے آتا ہے۔ وہ بھلا ’خدا کی ذات سے مل جانے‘ کو اپنا مطمح نظر بنا سکتے ہیں؟

امید ہے اب یہ بات واضح ہو گئی ہوگی کہ اس شعر کے بارے میں یوں کہنا چاہیے کہ:

اس شعر میں اقبال نے وجودِ انسانی کی غیر محدود توسیع اور اس کی actualisation کا تصور پیش کیا ہے، یعنی انسان موجود کی حیثیت سے حقیقی ہے نہ کہ ’اعتباری‘، اور استعدادِ وجود کی جہت سے غیر محدود ہے نہ کہ محدود۔

۱۶

میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ میرے گہر کی آبرو
میں ہوں خذف تو، تو مجھے گوہر شاہوار کر

”اے خدا میں ایک سپی کی طرح ہوں اور اس سپی کے موتی کی حفاظت اور پرورش کا تو ہی ذمہ دار ہے اور تو ہی اسے لٹنے سے بچا سکتا ہے ورنہ کوئی بھی اس موتی کو لوٹ کر صدف کو بے آبرو کر سکتا ہے۔ لیکن اگر میں کم قیمت مٹی کا ٹھیکرا ہوں تو بھی تو اسے ایسے قیمتی موتی میں تبدیل کر سکتا ہے جو بادشاہوں کی خدمت میں پیش کرنے کے قابل ہو۔

دوسرے لفظوں میں اگر میری کوئی قیمت ہے تو یہ تیری مہربانی سے ہے اور اگر میری کوئی حیثیت نہیں ہے تو میں تیری ہی توجہ سے صاحبِ حیثیت بن سکتا ہوں۔“ ص-۱۲

تجزیہ: سطحی تشریح، غیر موزوں اسلوب
تبصرہ: کیوں کہ اس شعر کی تفہیم میں غلطی کا سرے سے امکان ہی نہیں تھا، لہذا شرح میں غلطی تو نہیں ہے مگر اس کی زبان عجیب سی ہے جس سے وہ نقائص پیدا ہو گئے ہیں جن سے بچنا صحتِ فہم کے حصول سے زیادہ ضروری ہے۔

۱۔ ”سپی کے موتی کی حفاظت اور پرورش کا تو ہی ذمہ دار ہے۔“ خیال رہے کہ یہ اللہ تبارک و تعالیٰ سے کہا جا رہا ہے۔

۲۔ ”تو ہی اسے لٹنے سے بچا سکتا ہے ورنہ کوئی بھی اس موتی کو لوٹ کر صدف کو بے آبرو کر سکتا ہے۔“ اپنے گہر کی آبرو کے سلسلے میں اقبال کی فکر مندی اگر اس سطح تک گر سکتی تو وہ اقبال ہرگز نہ ہوتے۔
’بے آبرو‘ کا لفظ بتا رہا ہے کہ محترم شارح کے ذہن میں ’آبرو‘ کا کیا تصور ہے!

۱۷

نغمہٗ نو بہار اگر میرے نصیب میں نہ ہو
اس دمِ نیم سوز کو طائرِک بہار کر

”اس شعر میں نو بہار سے مراد اسلام کی نشاۃ الثانیہ یا عروجِ نو ہے۔

مجھے یقین ہے کہ اسلام دنیا میں پھر زندہ ہوگا اور اس کے اُجڑے ہوئے باغ میں دوبارہ بہار آئے گی لیکن مجھے اس کا یقین نہیں ہے کہ میں اس بہار کو دیکھنے اور اس کے نغمے سننے تک زندہ رہوں گا۔ اگرچہ میں آدھی زندگی گزار چکا ہوں لیکن خدا سے التجا کرتا ہوں کہ میرے کلام کو اتنا اثر عطا ہو کہ یہ اسلام کی نشاۃ الثانیہ کا

ذریعہ بن جائے۔ اگر میری شاعری سے مسلمانوں کو اسلام کے باغ میں آنے والی نو بہار کا پیغام ہی مل جائے تو میں سمجھوں گا کہ میری زندگی کا مقصد پورا ہو گیا۔“ ص-۱۳

تجزیہ: سطحی تشریح، سطحی اسلوب

تبصرہ: یہاں بھی مضمون واحد ہے، بات کو نیچے لانے کا عمل اسی طرح جاری ہے۔ شعر صاف اور سیدھا ہے لیکن پھر بھی ایک بڑے شاعر کا کہا ہوا ہے، اس کا لحاظ رکھنا چاہیے تھا۔ ’نغمہ نو بہار، دم نیم سوز‘ اور ’طائرک بہار‘ میں ایک واضح معنی کو تہ دار اور خوب صورت بنانے کی جو قوت پوشیدہ ہے اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری تھا جو حسبِ معمول نہیں کیا گیا۔

۱۸

باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

”یہ شعر غزل کے مزاج سے ہٹا ہوا ہے۔ بہر حال یہ غزل کا عیب نہیں ہے کیوں کہ ابتدا ہی سے صنفِ غزل میں ریزہ خیالی عام ہے۔

اس شعر میں اقبال خدا سے گلہ گزار ہیں کہ خدا نے انسان کو بہشت کے باغ سے نکال کر دنیا میں پھینک دیا۔ دنیا میں بے شمار مسائل ہیں جن کی وجہ سے لوگ لاتعداد الجھنوں میں مبتلا ہیں۔ کوئی انسان ایسا نہیں جس کی مصروفیات اسے دنیا کے کاموں سے اتنی فرصت دیں کہ وہ خدا کی طرف متوجہ ہو سکے۔ دراصل انسان مرکز ہی دنیا کے دھندوں سے فارغ ہوتا ہے اس لیے اب خدا کو اس بات کا طویل انتظار کرنا پڑے گا کہ کب انسان فارغ ہو اور کب اس کی طرف رجوع کرے۔

شعر میں اشارہ یہ ہے کہ یہ انتظار ہر انسان کی موت تک رہے گا۔“ ص-۱۳

تجزیہ: تفہیم نامکمل اور غلط

تبصرہ: ۱۔ یہ شعر غزل کے مزاج سے ہٹا ہوا نہیں ہے۔ اللہ کے سامنے انسان اپنی حقیقت، تقدیر، غایت اور وجود پر کلام کر رہا ہے۔ دنیا کا مذکور ہونا ضروری تھا ورنہ یہ دائرہ، یعنی انسان کی مجموعیت کا دائرہ مکمل نہ ہوتا۔

۲۔ اس غزل میں کوئی ریزہ خیالی نہیں ہے۔ ایک theme مسلسل اور مربوط طریقے سے تکمیل دیا گیا ہے۔

۳۔ ’کارِ جہاں کی درازی‘ کا وہ مطلب ہرگز نہیں ہے جو چاند رات کو خیالوں کے ذہن پر چھایا ہوتا

ہے۔ ”کار جہاں“ سے مراد دنیا کے دھندے نہیں ہیں بلکہ کائنات کی تسخیر، تعمیر، تدبیر وغیرہ جو انسان کے ذمے ہے۔

۴۔ ”خدا کو طویل انتظار کرنا پڑے گا۔“ شعر میں خدا کو اتنے ان گھڑ طریقے سے انتظار میں نہیں ڈالا گیا۔ تفہیم میں یا تو خدا کو انتظار کروانے کی تعلیٰ پر ڈھنگ سے گرفت کی جانی چاہیے تھی یا اس کی کوئی ایسی تاویل ہونی چاہیے تھی کہ پڑھنے والا گستاخی کے تاثر سے نکل آتا، اس تشریح نے تو اس تاثر کو اور ہوا دے دی۔

۵۔ ”یہ انتظار ہر انسان کی موت تک رہے گا“ گویا معاذ اللہ موت خدا کے اختیار سے باہر ہے!

۱۹

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر

”شعر کا مطلب یہ ہے کہ اکثر انسانوں کا اعمال نامہ اتنا سیاہ ہوگا کہ وہ اسے دیکھ کر خود ہی شرم سے پانی پانی ہو جائیں گے۔

اب سوال یہ ہے کہ خدا کیوں شرمندہ ہوگا؟ اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ خدا اپنی تخلیق یعنی حضرت انسان کے سیاہ کارناموں پر ندامت محسوس کرے گا..... دراصل اس شعر کے اندازِ بیاں سے غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے۔ مطلب فقط یہ بتانا ہے کہ عموماً انسان بہت گناہ گار ہوتے ہیں لیکن اپنے گناہوں کا احساس قیامت کے دن اعمال نامہ دیکھ کر ہی ہوگا۔“ ص-۱۴

تجزیہ: نامکمل اور عامیانہ تفہیم، نامناسب اسلوب

تبصرہ: تفہیمِ بالِ جبریل میں شرح کا معیار اتنی مستقل مزاجی اور استقامت سے برقرار رکھا گیا ہے کہ تنقید اور اعتراض کی یکسانی سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ ایک ہی طرح کی غلطیوں پر تنقید کرنے والا ایک پھول کے مضمون کو سورنگ سے باندھنے کی مشکل میں پھنس جاتا ہے۔ بہر حال اس شعر کی شرح کا نقص بھی وہی ہے جو ساری کتاب میں کارفرما ہے۔ شعر کو بری نثر میں ترجمہ کر دینا اور اس کے الفاظ کو سب سے نچلی سطح کے مفہوم میں صرف کر دکھانا!

۱۔ ”(مرے اعمال نامے میں) اتنے گناہ درج ہوں گے.....“ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ اعمال نامہ بالکل کورا ہو۔

۲۔ ”شاعری میں عموماً ’میں‘ اور ’میرا‘ سے مراد کسی ایک شخص کی ذات نہیں ہوتی بلکہ بحیثیتِ مجموعی انسان مراد ہوتے ہیں۔“ اس انتہائی اہم نکتے کی بار بار نشاندہی کا شکریہ! پوری شرح میں زیادہ سے زیادہ ایسے ہی دقائق کھولے گئے ہیں۔

۳۔ ”اب سوال یہ ہے کہ خدا کیوں شرمندہ ہوگا؟ اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ خدا اپنی تخلیق حضرت انسان کے سیاہ کارناموں پر ندامت محسوس کرے گا۔“ اللہ کا ندامت محسوس کرنا اللہ کو نہ ماننے والے کے دماغ میں بھی نہیں آ سکتا۔ اس انتہائی فضول غلطی میں کچھ دخل اس شعر کا بھی ہے لیکن باقی کارنامہ شارح کا ہے۔ شرمساری، خصوصاً خدا کے حوالے سے، ندامت محسوس کرنا ہرگز نہیں ہے۔ اس کا مطلب ہے کسی کی غلطی پر اسے ذلیل کرنے کے بجائے اسے دیکھنے سے بھی اس لیے گریز کرنا کہ وہ شرمندہ نہ ہو۔

خدا کا شرمسار ہونا اس کی شفقت و رحمت کا مظہر ہے جیسا کہ خود خواجہ صاحب نے سعدی کے شعر سے اخذ کیا ہے:

کرم بین و لطف خداوند گار

گناہ بندہ کردہ است و او شرمسار

۴۔ دفترِ عمل پر شرمساری کو محض کثرتِ گناہ سے مشروط کر دینا ٹھیک نہیں ہے۔ زیادہ قوی قرینہ یہ ہے کہ بے عملی موجبِ شرمندگی بنے گی۔

فرہنگ کی سطح بھی یہی ہے۔ لفظ کو اس کے معمولی ترین مفہوم تک محدود کر دینے کا عمل وہاں بھی جاری ہے۔ تمام اندراجات کا تو جائزہ نہیں لیا جاسکتا۔ سرِ دست چند ایک پر ہی گفتگو کیے لیتے ہیں۔
نوائے شوق

”وہ آرزو جو جذبہٴ عشق کی وجہ سے بلند کی جائے۔“ ص۔ ۵

اقبال کے ہاں بالخصوص، اور عرفانی روایت میں بالعموم، عشق انسانی جذبات میں سے کوئی خاص جذبہ نہیں ہے، بلکہ یہ انسان کی اصل ہے جس سے انسانیت کے تمام حقائق متعین ہو کر علم اور عمل میں آتے ہیں۔ ’نوائے شوق‘ اس کا اظہار ہے۔ باقی تفصیل اوپر آ چکی ہے۔

حریمِ ذات

”خدا کے رہنے کی جگہ، عرش“ ص۔ ۵

اس کی تصحیح بھی اوپر ہو گزری ہے۔ ’خدا کے رہنے کی جگہ‘ سخت قابلِ اعتراض فقرہ ہے۔ روزمرہ کلام کی سطح پر تو شاید اس طرح کی باتیں چل جائیں لیکن ایک اصطلاح کی تفہیم میں ایسے کلمات گمراہ کن ہیں۔ ’لامکاں‘ تو ظاہر میں بھی ’جگہ‘ کا ضد ہے، کم از کم اتنا ہی دیکھ لیا جاتا، اس طرح ’عرش‘ بھی لامکاں نہیں ہے بلکہ مقامِ استوا ہے اور اس کی نسبت صفات کے ساتھ ہے نہ کہ ذات کے ساتھ۔

بتِ کدہٴ صفات

”چونکہ خدا کسی بھی چیز سے مشابہت نہیں رکھتا، اس لیے ہم اسے مادی آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتے۔ فقط

صفاتی ناموں مثلاً رحیم، کریم، ستار، غفار کی مدد سے اس کا تصور قائم کر لیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ تصورات ہمارے ذہن میں بتوں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور خدا کی حقیقی پہچان میں رکاوٹ بن جاتے ہیں۔“ ص-۵

سراسر غلط ہے۔ اس اصطلاح کی درست شرح تبصرے میں بیان ہو چکی ہے، وہیں دیکھ لی جائے۔ ذات و صفات کی عینیت اور غیریت کا بحث مشہور ہے۔ خواجہ صاحب نے اُس طرف توجہ ہی نہیں کی۔ (دیر و حرم کی) نقش بند

”خالق، بنانے والا، صانع، یہاں مراد ہے کعبہ و سومنات کے ماننے والے یعنی عبادت گاہوں کے متولی۔“ ص-۶

گویا میری جستجو دیر و حرم کی متولی ہے! اس بات کی غلطی اتنی ظاہر ہے کہ تفصیل میں جانے کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوتی۔ بہر حال ’نقش بند‘ خیال کو مجسم کرنے والے کے معنی میں آیا ہے۔ دلی وجود

”کائنات کا باطن، مراد ہے کائنات کے چھپے ہوئے اسرار۔“ ص-۷
یہ مطلب بالکل غلط تو نہیں ہے لیکن ناقص ہے۔ شبہ ہے کہ ’کائنات‘ سے محض فزکس کی کائنات مراد لی گئی ہے۔ لہذا یہ تصریح ضروری ہے کہ ’دلی وجود‘ حقیقتِ ہستی تک رسائی کے آخری نقطے کو کہا گیا ہے جس میں اسرارِ کائنات وغیرہ خود بخود شامل ہیں۔ ہنگامہ ہائے شوق

”وہ ہنگامے ہیں جو عشاقِ عشق کے ہاتھوں مجبور ہو کر برپا کرتے ہیں۔“ ص-۸
یہاں ’ہنگامہ ہائے شوق‘ سے مراد ہے عشق اور اس کا سلسلہ اظہار۔ لامکاں چونکہ ظہور اور دوئی سے ماورا ہے اس لیے وہاں عشق کا وجود محال ہے۔ یہاں تک تو بات ٹھیک ہے، باقی شعر جس مضمون پر مبنی ہے، وہ نرا شاعرانہ ہے اور عرفانی روایت سے باہر کی چیز ہے۔

لذتِ ایجاد
”کسی نئی چیز کی دریافت یا ساخت کا لطف، یہاں مطلب یہ ہے کہ انسان جب کوئی نئی چیز بناتا یا دریافت کرتا ہے تو اس سے بہت لطف اندوز ہوتا ہے، یعنی ایجاد باعث لذت ہوتی ہے۔“ ص-۱۵
اس طرح کی غلطیاں صاحبانِ علم سے سرزد ہونے لگیں تو آدمی علم و ادب کے مستقبل ہی نہیں بلکہ حال سے بھی مایوس ہو جاتا ہے۔ بہر حال ’لذتِ ایجاد‘ کا مطلب ہے اللہ کا ذوقِ تخلیق۔ خدا جانے خواجہ صاحب نے اس عجیب و غریب غلط فہمی تک پہنچنے کا راستہ کیسے ایجاد کیا!

مقامِ شوق

”وہ مقام جو بڑی لگن سے حاصل کیا جائے۔“ ص-۱۷

خواجہ صاحب کی لذتِ ایجاد، یہاں بھی اسی زور شور سے جاری ہے۔ ’مقامِ شوق‘ یعنی مرتبہِ عشق کا یہ مطلب زبان کے کسی معلوم قاعدے سے تو نکالا نہیں جاسکتا، ہاں اپنی طرف سے کوئی طریقہ گھڑ لیا جائے تو الگ بات ہے۔
خود نگہداری

”مراد ہے ذاتی مفادات کی حفاظت۔“ ص-۲۰
صحیح مطلب: اپنے آپ میں مگن رہنا۔ خود میں مبتلا ہو جانا، خود کو عشق میں لازماً آنے والی آزمائشوں سے محفوظ رکھنا، خودی کی چلی سطح تک محدود ہو جانا، خودی کی حقیقت یعنی خدا سے غافل اور لاتعلق رہنا، انفرادی خودی کو اجتماعی خودی میں ضم نہ ہونے دینا۔
صوفی و ملا

”تاریخ اسلام میں صوفیہ ظاہری عبادات کے مخالف اور روحانی واردات کے علم بردار تھے، جب کہ ملا روحانی واردات سے دامن کش اور ظاہری عبادات پر زور دیتے رہے۔ دونوں گروہوں کے پیروکار اپنے بزرگوں کے راستوں سے سرمو تجاوز نہیں کرتے اور تقلیدی ذہنیت کی وجہ سے اپنے اپنے مسلک پر آنکھیں بند کر کے چلتے رہتے ہیں۔“ ص-۲۶
اگر تحقیقی ذہنیت کے ساتھ آنکھیں کھول کر چلنے کا یہ نتیجہ ہے تو تقلیدی ذہنیت ہی بھلی۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ صوفی و ملا کب پائے جاتے تھے، کہاں پائے جاتے تھے!
(تیج) جگر دار

”جگر رکھنے والی، مضبوط۔“ ص-۲۶
’جگر رکھنے والی تلوار ایک مہمل بیان ہے، درست مطلب: تیز اور چمکتی تلوار جس کی کاٹ کبھی کم نہ ہو۔‘
ماہِ تمام

”مراد روحانی روشنی۔“ ص-۲۷
صحیح مراد: اصلِ جمال، منبعِ کمالات، ہدایت و رحمت
عالمِ سن و تو

”زندگی کی عام کیفیت جس میں انسان اپنی ذات اور دوسروں کی ذات کو الگ الگ تصور کرتا ہے۔“ ص-۲۸
اس سطحِ فہم تک اُتر آنے کی وجہ سے شعر کی تشریح میں ڈاکٹر صاحب کو بے معنی بات لکھنی پڑی کہ: ”اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے مجھے اپنی تجلیات اس طرح دکھائیں کہ میری اور اس کی ذات ایک ہو گئی“ ص-۲۸
استغفر اللہ، دینی نقصان تو جو ہوا سو ہوا، شعر غارت ہو کر رہ گیا۔ بہر کیف صحیح اور نسبتاً مکمل مطالب درج ذیل ہیں:
۱۔ ’میں‘ اور ’تو‘ کی دنیا

۲۔ کثرت اور امتیاز کا عالم، ماسویٰ اللہ کا جہان
۳۔ عقل کی دنیا جہاں چیزیں انفرادی تعین اور تشخص میں محصور ہیں اور اس ہمہ گیر وحدت سے محروم ہیں جو شرط وجود ہے، بلکہ خود وجود۔

۴۔ عالم فراق

۵۔ خیال، اعتبار اور وہم کا ایجاد کردہ عالم

۶۔ ذہنی اور علمی تعینات اور تحدیدات

کرشمہ سازی

”حیرت کا مقام، معجزاتی کیفیت۔“ ص۔ ۳۹

حیرت ہے کہ فعل کو مقام اور کیفیت کے مفہوم میں لیا گیا ہے۔ کرشمہ سازی یہاں طلسم بندی کے معنی میں ہے، یعنی ظاہر بہت کچھ ہے مگر حقیقت کچھ نہیں۔ اس کے علاوہ ظہورِ جمال کا مطلب بھی نکلتا ہے جو محبوب کی طرف اشارہ تو کرتا ہے لیکن اُس تک پہنچنے نہیں دیتا، یعنی ایسا اظہار جو اخفا کو برقرار رکھے۔
علم

”مراد حواس کا علم جو دیکھنے، سننے، چکھنے، سونگھنے اور چھونے سے حاصل ہوتا ہے۔ اسے عقلی علم کہا

جاتا ہے۔“ ص۔ ۵۷

حواس کا علم، عقلی علم ہے؟ یعنی محسوسات اور تصوراتِ محض ایک ہیں! نہایت حیرت انگیز۔ یہاں علم سے مراد ہے علمِ شریعت یا علمِ ظاہر۔

استغنا

”لفظی مطلب: فارغ ہونا۔ مراد کم از کم ضروریات رکھنا، قناعت۔“ ص۔ ۵۸

استغنا کا مطلب ہے، دنیا و مافیہا یعنی ماسویٰ اللہ سے بے نیازی، فقر۔

جذب و مستی

”جذبہ عشق جو انسان کا جوہر ہے اور جس سے جبریل (اور فرشتے) محروم ہیں۔“ ص۔ ۵۸

سخت عامیانہ مفہوم ہے۔ جذب، عشق کی وہ حالت ہے جو مقصود کو پانے کی لگن سے پیدا ہوتی ہے، اور مستی وہ کیفیت ہے جو مقصود کو پا کر حاصل ہوتی ہے۔ حصول کا دائرہ خواہ کتنا ہی وسیع ہو جائے مقصود اس سے ماورا رہتا ہے۔ اس لیے جذب بھی مستقل ہے اور مستی بھی۔

طواف

”اس (خدا) کے ارد گرد پھرنا۔“ ص۔ ۵۸

اللہ کی ذات کوئی وجودِ محدود نہیں ہے۔ اس لیے اس کے ارد گرد کا تصور خطرناک غلطی ہے۔ یہاں مراد ہے عرش کا طواف۔

قیصر

”سینر کی بگڑی ہوئی شکل۔“ ص-۵۹

سینر کا معرب نہ کہ بگڑی ہوئی شکل۔

گو ہر فردا

”وہ موتی جو مستقبل میں بیش قیمت ثابت ہوگا۔“ ص-۶۳

صحیح مطلب: مستقبل کا موتی یعنی گو ہر مراد۔

خس و خاشاک

”تیکے۔“ ص-۶۴

صحیح مطلب: ۱۔ کوڑا کرکٹ، ۲۔ بے حقیقت لوگ جو دنیا کے گھورے پر پلتے ہیں، گرے پڑے

بے وقعت دشمن، ۳۔ پست فطرتی کے مظاہر

سنائی کے ادب

”ادب کے یہاں دو مفہوم ہو سکتے ہیں۔ ۱۔ سنائی کا کلام اور ۲۔ سنائی کا احترام، چنانچہ اس سے شعر میں بھی

دو مفہوم پیدا ہو گئے ہیں۔“ ص-۶۷

جہاں واقعی دو مفہوم ہوتے ہیں وہاں تو خواجہ صاحب ایک بلکہ آدھے پراکتفا کر لیتے ہیں اور جہاں

کسی دوسرے مفہوم کا شائبہ تک نہیں ہوتا وہاں دو مفہوم برآمد کر لیتے ہیں۔ سنائی کا کلام ایک زبردستی کا

مطلب ہے۔ اس شعر میں اس کا کوئی قرینہ موجود نہیں۔

حرفِ راز

”راز کی باتیں، حیات و کائنات کے راز۔“ ص-۷۰

حرفِ راز، خدائی راز ہے، یہ فقط حیات و کائنات کے راز نہیں ہے بلکہ اس میں الوہیت کے اسرار

بھی داخل ہیں۔ نفسِ جبریل کی آرزو اسی لیے کی گئی ہے۔

نفسِ جبریل

”جبریل جتنی طویل زندگی۔“ ص-۷۰

فقہہ بھی غلط اور مطلب بھی نادرست۔ صحیح مفہوم ہے جبریل کی قوتِ اظہار۔ یہاں ان کا روح

الامین یعنی امینِ حقائق ہونا محذوف ہے۔ نفس سے زندگی مراد لے کر ایسی ہی تعبیر تک پہنچا جاسکتا ہے کہ:

”اس شعر میں اقبال بتا رہے ہیں کہ ملت سے عشق کی وجہ سے انھوں نے حیات و کائنات کے لیے

ایسے بے شمار اسرار سیکھ لیے ہیں جنہیں مختصر عمر میں بتانا ممکن نہیں۔“ ص-۷۰

سرِ عیاں

”وہ راز جو چھپایا گیا ہو مگر اسے ظاہر کرنا مقصود ہو۔“ ص-۷۴

صحیح مطلب: کھلا ہوا بھید، وہ شے جس کی صورت معلوم ہو اور حقیقت نامعلوم، وہ حقیقت جس کا مخفی ہونا ظاہر ہو۔

بے نیشی

”یہاں مراد ہے تیزی و تندی سے محرومی۔“ ص-۷۹

صحیح مطلب: کھٹک / تڑپ / بے قراری کا نہ ہونا۔

نیش

”زہر۔“ ص-۷۹

صحیح مطلب: چبھن۔

جذب و شوق

”عشق اور اس میں جذب ہو جانے والی کیفیت۔“ ص-۸۲

صحیح مطلب: ۱- کشش اور لگن، ۲- جذب، یعنی کششِ محبوب کا فعل ہے اور شوق اس کے نتیجے میں عاشق کے اندر پیدا ہونے والا حال۔

لطیفہ ازلی

”نفسِ اشیا جو ہمیشہ سے ہیں۔“ ص-۹۷

خدا جانے یہ مطلب کیسے نکالا گیا ہے۔ بہر کیف لطیفہ ازلی سے مراد ہے عشق کا مکمل اظہار جو ازلی ہے۔

نیاز

”انکسار۔“ ص-۱۰۱

صحیح مطلب: بندگی / محتاجی

جذبِ مسلمانی

”اسلام سے والہانہ لگاؤ۔“ ص-۱۱۰

صحیح مطلب: ۱- حقیقتِ اسلام اور اس کی کشش جو بندے کی عقل، ارادے اور طبیعت کو اللہ کی طرف کھینچ لے جاتی ہے، ۲- اسلام کا مستقل حال بن جانا۔ ۳- حق الیقین

رہرو فرزانہ

”دنیا کی زندگی گزارنے والا دانا شخص۔“ ص-۱۱۰

صحیح مطلب: ۱- عقل مند اور ہوشیار مسافر، ۲- حقیقت تک پہنچنے کے لیے عقل پر انحصار کرنے والا۔

آستان

”عرشِ خداوندی میں داخلے کا مقام۔“ ص-۱۱۵

یہ مطلب کس طرح اخذ کیا گیا، کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

نوائے پریشاں

”منتشر خیالات، رنجیدہ جذبات۔“ ص-۱۳۹

صحیح مطلب: بے ربط کلام، نامربوط گفتگو جو نشے میں سرزد ہوتی ہے۔

فریب خوردہ منزل

”یہ غلط فہمی کہ منزل آگئی ہے۔“ ص-۱۷۲

صحیح مطلب: منزل کے فریب میں مبتلا، منزل کے تصور پر فریفتہ۔

موجود

”جو کچھ حاضر ہے۔ وجود میں آئی ہوئی اشیا، کائنات۔“ ص-۲۰۶

سب غلط، صحیح مطلب: وجودِ حقیقی، اصل وجود، موجودِ مطلق

شعور و ہوش و خرد

”تینوں الفاظ یہاں تقریباً مترادفات کے طور پر استعمال ہوئے ہیں۔“ ص-۲۱۰

صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ یہ تینوں ’انا‘ کی تعمیر اور حفاظت کرتے ہیں۔ شعور ’میں‘ کو وہ پر غالب رکھتا ہے۔ ہوش اس کو اپنے مقصود پر نثار نہیں ہونے دیتا اور خرد اسے ایسے امتحان میں پڑنے سے روکتی ہے جس میں اس کے تصور کردہ نقصان کا اندیشہ ہو۔

دمِ عارف

”عارف کی زندگی۔“ ص-۲۳۷

صحیح مطلب: عارف کا کلام / تصرف

نور و حضور و سرور

”اللہ تعالیٰ کا قرب اور اس قرب سے حاصل ہونے والا دل کا نور اور لطف۔“ ص-۲۴۵

صحیح مطالب: ۱۔ عشق کے تین مرحلے۔ دل کی روشنی، محبوب کا سامنا، عشق کا نقطہ کمال اور اس کا حال

۲۔ معرفت کے تین مرحلے: حق کی نشانیوں کا مشاہدہ، حسن کا مشاہدہ، تکمیلِ معرفت اور اس سے پیدا

ہونے والا اطمینان۔

۳۔ قلب کے تین مرحلے: ہدایت، معرفت، عشق۔

۴۔ خیر، حق، اور جمال کی نسبت کا ظہور

۵۔ ’نور‘ = نفس کے تزکیے کا پھل + ’حضور‘ = قلب کی صفائی کا نتیجہ + ’سرور‘ = نفس کی نورانیت اور

دل کی حضوری سے پیدا ہونے والا حال۔

سرخوش

”بے انتہا خوش۔“ ص- ۲۳۵

پوری ترکیب درج کرنی چاہیے تھی۔ سرخوش و پرسوز۔ اس کا مطلب ہوگا: ۱۔ عشق کی مستی اور حرارت سے معمور۔ ۲۔ عاشقِ کامل، جس کی خوشی بھی عشق کی دین ہے اور درد بھی۔ جسے عشق ہی سیراب کرتا ہے اور عشق ہی پیاسا رکھتا ہے۔

سوز و تب

”جلن اور تپش۔“ ص- ۲۳۵

یہاں بھی پوری ترکیب کو کھولنا چاہیے تھا۔ سوز و تب و درد و داغ۔
 ’سوز‘ = آرزو + ’تب‘ = جستجو + ’درد‘ = آرزو کا منتہی + ’داغ‘ = جستجو کا منتہا۔ یعنی شدید آرزو اور اس کے ساتھ یہ یقین بھی کہ اس آرزو کا پورا ہونا محال ہے، اور سخت جستجو اور اس کے ساتھ یہ یقین بھی کہ اس جستجو کا بارور ہونا ممکن نہیں۔

ممکنات

”انسانی صلاحیتوں کے امکانات۔“ ص- ۲۵۲

مفہوم اتنا غلط ہے کہ جس فقرے میں بیان ہوا ہے وہ فقرہ بے معنی ہو کر رہ گیا ہے۔ انسانی صلاحیتوں کے امکانات! یعنی چہ! صحیح مطلب: مخلوقات، موجودات جن کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے اور نہ ہونا بھی۔ اقبال کے ہاں عام طور سے ممکنات سے وہ موجودات مراد ہوتے ہیں جن کا وجود بھی حقیقی ہے اور عدم بھی۔

دمِ جبریل

”جبریل کی زندگی۔“ ص- ۲۵۵

صحیح مطلب: ۱۔ خدائی فیضان (Divine Effusion) ۲۔ عشق کا مبدا
 دلِ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم)

”آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جذبہ۔“ ص- ۲۵۵

صحیح مطلب: ۱۔ خدائی فیضان کی قبولیت کا کامل ملکہ ۲۔ عشق کا منتہا

نقطہٴ پرکارِ حق

”سچائی کا مرکز جس کے ارد گرد پرکار گھومتی ہے۔“ ص- ۲۶۴

عجیب و غریب فقرہ ہے۔ سیدھا سا مطلب تھا، حق کے دائرے کا مرکز!

وہم و طلسم و مجاز

”حقیقت سے دور، خیالی اور توہماتی۔“ ص- ۲۶۴

دیکھے ایک اہل شارح ان اصطلاحات کو کس طرح کھولتا ہے:

”وہم سے یہاں وہ شے مراد ہے جس کی کوئی اصلیت (قیمت) نہ ہو۔ طلسم سے وہ شے مراد ہے جس کا ظاہر کچھ ہو باطن کچھ ہو، یعنی دھوکا۔ مجاز سے وہ شے مراد ہے جس کی کوئی حقیقت (بنیاد) نہ ہو۔ وہم یقین کی ضد ہے۔ طلسم، صداقت کی ضد ہے اور مجاز، حقیقت کی ضد ہے۔“ (شرحِ بالِ جبریل، یوسف سلیم چشتی، ص ۵۰۳، ۵۰۴)

بات یہ ہے کہ کسی چیز کے غیر حقیقی ہونے کے بھی کچھ درجات ہوتے ہیں، یہ الفاظ ان درجات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

- ۱۔ ’وہم‘ یعنی موہوم وہ شے ہے جو صورت کے اعتبار سے غیر حقیقی ہے۔
- ۲۔ ’طلسم‘ وہ شے ہے جو صورت کے اعتبار سے بھی غیر حقیقی ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی۔
- ۳۔ ’مجاز‘ وہ شے ہے جو معنی کے اعتبار سے غیر حقیقی ہے۔

تب و تاب

”چمک دمک، اضطراب۔“ ص ۲۷۸
صحیح مطلب: حرارت اور روشنی، گرمی اور طاقت

انفس

”نفس کی جمع، سانسیں، مراد زندگی۔“ ص ۲۸۴
یہ ایسی غلطی ہے جو بھولے سے سرزد ہو جائے تو بھی آدمی کو بے اعتبار بنا سکتی ہے۔ ابھی تک یقین نہیں آ رہا کہ کوئی صاحب ایسے بھی ہو سکتے ہیں جو ’انفس‘ کا مطلب ’سانسیں‘ اور ’زندگی‘ سمجھتے ہیں!!

فتوحات

”مراد کامیابیاں (ظن یہ استعمال کیا گیا ہے)۔“ ص ۲۸۸
صحیح مطلب: ۱۔ نتائج، حاصلات، ۲۔ تحفے۔

بے رنگ

”رنگ کے بغیر، ہر حال میں ایک ہی رنگ رکھنے والی، بے تعصب۔“ ص ۳۴۷
صحیح مطلب: غیر محدود، بے تعین

حرفِ محرمانہ

”واضح بات، سمجھ میں آنے والی بات۔“ ص ۳۵۳
صحیح مطلب: اندر کی بات، عارفانہ بات

سیمابی

”پارے کی طرح مضطرب۔“ ص ۳۵۷
صحیح مطلب: پارے کا بنا ہوا۔

مستورِ غرب

”مغرب کے طور طریقوں کے سحر میں آنا۔“ ص-۳۶۶

صحیح مطلب: جس پر مغرب کا جادو چل گیا ہو۔

مصلحت

”نیک تجویز، اچھا مشورہ۔“ ص-۳۷۲

صحیح مطلب: خوبی، خیر

گیاہِ بام

”چمکتی ہوئی گھاس، صاف نظر آنے والی گھاس۔“ ص-۳۷۵

صحیح مطلب: اونچی اور گھنی گھاس

دیارِ عشق

”عشق کی زمین، عشق کی حدود میں واقع علاقہ۔ عشق کا علاقہ لامحدود ہے کیوں کہ اس میں رنگ، نسل اور

قومیت کی حدود نہیں ہوتیں، مراد پوری دنیا۔“ ص-۳۸۷

صحیح مطلب: عشق کی اقلیم، عاشقوں کا جہان۔

مشتِ نمونہ کے طور پر اتنے اندراجات کافی ہیں۔

میری رائے میں یہ کتاب خواجہ محمد ذکریا صاحب کی اقبال شناسی کی صحیح ترجمانی نہیں کرتی۔ کاش اگلی

اشاعت سے پہلے اس پر اچھی طرح سے نظر ثانی ہو جائے۔

اقبال — تصورِ زمان و مکاں پر ایک گفتگو

احمد جاوید

ضبط و ترتیب: طارق اقبال

مابعد الطبعی مباحث یا تو کسی دعوے سے پیدا ہوتے ہیں یا پھر کسی دعوے تک پہنچنے کے لیے۔ پہلا طریقہ کار فکر کی دینی روایتوں میں اختیار کیا جاتا ہے جب کہ دوسرا فلسفہ مابعد الطبیعیات میں۔ فکر کی دینی روایت میں عقل کا کردار اک گونہ مرکزیت رکھنے کے باوجود لامحدود ہوتا ہے نہ فیصلہ کن، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ شعور جو ان مباحث کے مقابل ہوتا ہے، اس کی بناوٹ فلسفیانہ معنی میں عقلی نہیں ہوتی، یہ روایت تحقیق حقائق کا جو مخصوص اور متعین اسلوب رکھتی ہے اُس میں نتائج کی تشکیل میں ایک اہم عنصر وجدان کا ہوتا ہے جو دراصل ایک خاص معنی میں عقل کے منطقی ہو جانے کا ہی نام ہے، تاہم عقل کا منطقی ہو جانا کوئی سادہ عمل نہیں ہے۔ اس کا ایک پیچیدہ پراسس ہے جو شعور کی اُن سطحوں پر کارفرما ہوتا ہے جو ارادی نہیں ہیں، اور اُن کے مشمولات، فکر کے لیے درکار مواد سے مماثلت یا کم از کم ایسی مشابہت نہیں رکھتے جو چیزوں میں ہم نوعی کا رنگ پیدا کرتی ہے۔ اگر clinical اپروچ کا مطالبہ نہ کیا جائے تو یہ بات قابل قبول معلوم ہوتی ہے کہ یہ مشمولات اپنی حسی جہت میں بھی حواس کے معطیات سے نوعاً مختلف ہیں۔ یہ اختلاف یا امتیاز محض استدلال، ادراک اور نفی و اثبات کے معمولی حدود و شرائط ہی کو تبدیل نہیں کرتا بلکہ چیزوں کو اُن کے فوری تعینات سے منقطع کیے بغیر انھیں اس طرح reconstruct کرتا ہے کہ شے معلوم، علم بالحواس کی عائد کردہ قیود سے تجاوز کر کے بھی اپنی actualization کی وہ وضع بعینہ برقرار رکھتی ہے جو اثبات حسی کے عمومی عمل سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ چیزوں کی یہ reconstruction جس کے نتیجے میں اُن کی realization، اُن کی actualization پر غالب آ جاتی ہے، noumenal نہیں ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ مابعد الطبعی فکر، صورت و حقیقت کی دوئی کو مستقل مان کر شے کی موجودیت اور معلومیت کے اٹل امتیاز کو قبول کرنے کی متحمل نہیں ہو سکتی، کیوں کہ حقیقت کو اپنے

اثبات کے لیے جو تنزیہ درکار ہے اُس میں صورت ایک سلبی حوالہ ہے نہ کہ متوازی۔ اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شے محسوس صرف صورت ہے، حقیقت نہیں۔ یعنی حقیقت کے لیے جو تنزیہ (transcendence) لازمی ہے، وہ دائرہ محسوسات میں نہیں سما سکتا۔ Thing A چاہے Thing AB بن جائے، حقیقت کا container نہیں بن سکتی، رہے گی صورت ہی۔ حقیقت کا موجود ہونا اُس کی self containment سے عبارت ہے اور اُس کی معلومیت self-disclosure پر مبنی ہے۔ بودن و معلوم گشتن کا یہ امتیاز ناگزیر ہونے کے باوجود حقیقی نہیں ہے بلکہ اعتباری (اور اس کی ناگزیری بھی تمام تر واقعیت رکھنے کے باوجود نفس حقیقت کی رو سے اعتباری ہی ہے)۔

اس اصول کی روشنی میں اگر ہم Time-Space کے مسئلے کو دیکھیں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ حقیقت اور اس کی کثیر المراتب نسبتوں کے تحقق کی ہر نوع میں ادراک کی عنصری بناوٹ اور ذہنی وضع یکسانی کے ساتھ برقرار رہتی ہے مگر مدرکات اور اُن کے سلبی و ایجابی حدود منقلب ہو جاتے ہیں۔ حقیقت اپنے تحقق کے ہر مرحلے پر بہت سے موجود مدرکات اور ان کی ترکیبی ہیئت کی محویت کا تقاضا کرتی ہے یعنی ادراک و اثبات کی اس سطح پر صورت و حقیقت کے وہ مشترکات جن کے بغیر خود علم محال ہے، اپنی اضافیت کو منکشف کرتے ہیں اور ایک دائرے سے دوسرے دائرے میں پہنچ کر ان میں سے وہ امور ساقط ہو جاتے ہیں جن سے گزشتہ دائرے میں ان کی ماہیت متعین ہوتی تھی، یا بالفاظ دیگر لوازم ادراک اور شرائط وجود جس وصفی نہایت پر استوار ہیں، وہ دوسرے دائرے میں منتقل نہیں ہوتی۔ واقعیت اعتبار بن جاتی ہے اور وصف، موصوف کی تبدیلی سے ایک نئے وجودی pattern میں ڈھل جاتا ہے۔ Time-Space وجود کی ایک خاص حالت اور ادراک کی ایک مخصوص صورت کے لوازم ہیں۔ وجود کی سطح اور ادراک کا معروض بدل جائے تو ان کا لزوم ممکن ہے کہ باقی نہ رہے، یا اس کی نوعیت میں کوئی ایسی تبدیلی واقع ہو جائے جو اس کی بنیادی تعریف کو بدل کر رکھ دے۔ قبلیت، بعدیت، ظرفیت اور حرکت ضروری نہیں کہ وجود کے دیگر مراتب میں بھی اسی طرح کار فرما ہوں جس طرح Time-Space کے موجودہ تعین میں ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ Time-Space کی signifying حیثیت حقیقت کے تمام ظہوری مراتب میں لازماً برقرار رہتی ہے تاہم مابعد الطبعی فکر کے مطابق ان کی دلالت، مدلول کے تابع ہونے کی وجہ سے تبدیل ہو جاتی ہے۔ وجود کے اصولی طور پر دو مراتب ہیں: حادث و محدود اور قدیم و لامحدود۔ پہلے مرتبے میں Movement-Sequence کی حکومت ہے اور دوسرے میں Change lessnes-Spontenity وجود کی فضا کو تشکیل دیتی ہے۔ چونکہ Time-Space وجود کے پورے ماحول کا نام ہے لہذا وجود کی وصفی ماہیت یعنی اُس کی ظہوری حالت اور تعین کی تبدیلی نہ صرف یہ کہ Time-Space پر وارد ہوگی بلکہ اُن کی ذاتی بناوٹ کو بھی تبدیل کر کے اس وجودی امتیاز سے ہم آہنگ کرے گی۔

اندریں صورت مابعد الطبعی فکر کا مقدمہ وجود کی اصالت، ظہور کا تنوع اور Time-Space کی

اضافیت سے ترکیب پاتا ہے۔ اس مقدمے کے تینوں اجزا آپس میں ایک ایسی عینیت کے حامل ہیں جو اپنی actual جہت میں مطلق ہے مگر اضافیت کے ساتھ، اور اضافی ہے مگر مطلقیت کے ساتھ۔

گویا قدیم و لامحدود کے وجودی اور ایجابی سیاق و سباق میں Time-Space ایک واسطے کی حیثیت سے یا بعض علمی اقتضاءات کی تکمیل کے لیے ایک حوالے کے طور پر تو بہر حال ہوتے ہیں مگر ایک ایسی نسبت کے ساتھ جو انھیں عالم حدود و تحدید میں حاصل نہیں تھی۔ یہاں اُن کا کردار مؤثر نہیں ہو سکتا کیوں کہ اسباب تاثر اس مرتبے میں منہا ہو جاتے ہیں۔ ماہیت کی تبدیلی سے یہی مراد ہے۔

مسلمانوں کی علمی و عرفانی روایت سادہ لفظوں میں کہا جائے تو وحیدی یا خدا مرکز ہے۔ اپنی اطلاقی اور کونیاتی جہت میں اس روایت کو اپنے مرکز سے جڑے رہنے کے لیے عقلی سطح پر جس مسئلے کا شدت سے سامنا کرنا پڑا وہ یہی Time-Space کا مسئلہ ہے۔ وحدت حقیقی اور اُس کے محتویات کے اثبات میں جو سب سے بڑی رکاوٹ ہے، وہ ہے Time-Space کی مطلقیت۔ اسلامی فکر، عقلی ہو یا عرفانی، اس رکاوٹ کو عبور کرنے کے کچھ اسالیب رکھتی ہے۔ اُن کی تفصیل میں جانے سے پہلے مناسب ہوگا اگر ہم اس روایت کے بنیادی دھاروں پر کچھ ضروری گفتگو کر لیں تاکہ ابتدا ہی میں یہ واضح ہو جائے کہ یہ مسئلہ اور اس کی مخالفانہ شدت کا احساس و ادراک ہر ڈسپلن میں مشترک ہے، البتہ اس سے عہدہ برا ہونے کی صورتوں میں تنوع یا اختلاف پایا جاتا ہے۔

حقیقت وجود، جس تک پہنچنے کے لیے زمان و مکاں کی ماہیت کا تحقق ضروری ہے، مسلمانوں کے لیے تنزیہی ہے۔ خیال رہے کہ تنزیہی کا مطلب عقلی و ذہنی نہیں ہے کیوں کہ اس میں وجود خارجی کی نفی نہیں پائی جاتی۔ مسلم روایت میں تنزیہ اُس موجودیت فی الخارج کو کہتے ہیں جس پر کوئی حد و شرط وارد نہ کی جاسکے، حتیٰ کہ وجود کی بھی..... تنزیہ اور اُس کے ایجابی تقاضے، یعنی اثبات خاص بذریعہ نفی عام، کے تحت متقدمین میں زمان و مکاں کا موضوع کسی مرکزی اہمیت کا حامل نہیں ہے۔ بعد میں جب اثبات کے حدود ذہن تک پھیلنے لگے اور نفی قدرے بنی براستدلال ہو گئی تو صوفیاء، متکلمین اور فلاسفہ نے اپنے اپنے منہاج کے مطابق ذہن و فکر پر ایک نظری اور مابعد الطبیعی پیرائے میں کلام کا آغاز کیا۔

مسلمانوں میں Time-Space کا تصور تین سطحیں رکھتا ہے: طبعی، عقلی اور الہیاتی..... طبعی سطح پر مکاں مادی ہے اور زمانہ حرکت مکاں۔ اس بات کے دو مطلب ہیں، مکاں ایک متحرک جسم ہے جس کی حرکت اپنی ذہنی اور خارجی صورت میں وقت ہے۔ اس کے جسم اور حرکت کی طرح، وجودی سطح پر زمان و مکاں ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں جن میں ایک دوسرے سے تقدم کا سوال بے معنی ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ زمانہ حرکت ہے اور مکاں اُس حرکت کا ظرف۔ عقلی سطح پر مکاں ظرف وجود ہے اور زمان، مقدار وجود۔ گو کہ یہ عقلی سطح کا پورا بیان نہیں ہے، وہ ہم آگے کریں گے، تاہم یہ وہ سطح ہے جہاں عقل حسی معطیات پر حکم لگاتی ہے اور حقیقت کے محسوس ہونے کو اپنا بنیادی مفروضہ بنا کر آگے بڑھتی

ہے۔ یہاں عقل کا یہ کردار محسوسات سے تجاوز کر کے بھی اپنی اساس میں حسی ہی رہتا ہے، مثلاً زمان و مکاں ہی کے مسئلے کو لے لیں تو یہ چیز واضح نظر آتی ہے کہ وجود کی ورائے حواس جہت کا اثبات کرنے کے باوجود وہ موجود ہونے کی جس زمانی مکانی تعریف پر کھڑی ہے وہ اوّل سے آخر تک حسی ہے۔ وجود کی containment اور historisization کا کوئی بھی تصور محسوسات کے دائرے ہی میں ممکن ہے اور عقل اس تصور کو زمان و مکان کے مسئلے کی مدد سے تصدیق پذیری کے مراحل طے کرتے ہوئے دکھانے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ عقل محض کی سطح ہے۔ یہاں مکاں، لامحدودیت اور زمان، لامتناہیت کی مختلف نسبتوں کے مظاہر ہیں۔ یعنی مکاں سے لامحدودیت اور زمان سے لامتناہیت کا فوقی تجربی اثبات عقلاً ممکن ہو جاتا ہے۔ ہم اس بات کو نہیں چھیڑیں گے کہ ایسی لامحدودیت اور لامتناہیت جو زمان و مکاں کی مدلول ہو، ریاضیاتی اور منطقی تو ہو سکتی ہے، واقعی اور خارجی نہیں۔ تیسری سطح یعنی الہیاتی سطح پر Time-Space اپنی آخری ممکن الاثبات حیثیت یعنی وجود کی نسبت کے طور پر بھی معدوم ہیں۔ بقول اقبال، ”نہ ہے زمان نہ مکاں لا الہ الا اللہ“، چونکہ وجود کے الہیاتی مرتبے میں نسبت بھی ساقط ہے لہذا یہاں time-space کا ہونا محال ہے۔ اب ہم اسلامی روایت کے تین بنیادی عناصر یعنی کلام، فلسفے اور تصوف میں دیکھیں گے کہ ان کا منہاج کیا ہے اور اُس منہاج کی روشنی میں time-space کی حقیقت اور معنویت کیا ہے؟ بات شروع کرنے سے پہلے یہ تنبیہ ضروری ہے کہ مسلمانوں کی علمی اور عرفانی روایت اپنے ہر جز میں نزولی اور استخراجی ہے۔ حقیقت مقدمہ بھی ہے اور نتیجہ بھی۔

متکلمین کا منہاج یہ ہے کہ حقیقت، وحی یعنی خود اپنے بیان کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہے اور عقل کی مدد سے سمجھی جاتی ہے۔ گویا حقیقت، بیان حقیقت، فہم حقیقت اور استدلال مبنی بر فہم..... اس منہاج کا مقدمہ ہے۔ حقیقت خود اپنے بیان کی رو سے قدیم اور لامحدود ہے لہذا عقل کی ذمے داری ہے کہ وہ اس سے کوئی ایسی چیز منسوب نہ کرے جس سے ان دو اوصاف پر ضرب پڑتی ہو۔ زمانہ حقیقت کو قدیم نہیں رہنے دے گا اور مکاں، لامحدود۔ اہل کلام جب اللہ کو لازمان و لامکاں کہتے ہیں تو ان کی مراد یہی ہوتی ہے کہ وہ زمانی یعنی حادث نہیں ہے اور مکانی یعنی محدود نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک زمان اصل حادث ہے اور خود حادث ہے اور مکاں اصل تحدید ہے اور خود محدود ہے۔ حادث اور محدود کا قیام قدیم اور لامحدود کے ساتھ محال ہے۔ اور پھر یہ بھی ہے کہ حقیقت کا ذاتی تعین یعنی وحدت اس بات کی متقاضی ہے کہ موجودیت کے اُن قطب بینی عوامل کی نفی کر دی جائے جو موجودات میں ہم وجود کی دلیل بنتے ہیں۔ خصوصاً زمان و مکاں چونکہ ایک مطلقیت رکھتے ہیں لہذا وجود کے الہیاتی مراتب میں جہاں کا اصول مطلق وحدت ہے، ان کا اثبات کچھ لائیکل مشکلات پیدا کر سکتا ہے۔

فلاسفہ یعنی مابعد الطبیعیات کو فکر و نظر کا موضوع بنانے والے طبقے میں عقل کا کردار، اہل کلام کے

برعکس، ایک حتمی اور مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ ان لوگوں کا منہاج حقیقت، تعقل حقیقت اور بیان حقیقت ہے۔ فلسفے کی مجبوری یہ ہے کہ وہ کسی چیز کو عقل پر حکم نہیں بنا سکتا، اس لیے مسلمانوں کی فلسفیانہ روایت میں بھی آخری جُت عقلی ہی ہوتی ہے۔ وحی عقل کا قابل اعتماد معروض ہے لیکن اس کا content جس حد تک حقائق سے تعلق رکھتا ہے، فلاسفہ کی نظر میں لفظی نہیں بلکہ عقلی ہوتا ہے یا معقولات ہی کی تصدیق کرتا ہے۔ ان لوگوں کے خیال میں حقیقت اور بیان حقیقت میں جزوی عینیت ہے، اور وہ بھی بیان میں نہیں بلکہ عقل میں پائی جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ وحی حقیقت کے عموم کو ایک بیان کی صورت میں خاص کرتی ہے، عقل اس تخصیص کو وسعت اور زیادہ قطعیت دے کر اس عموم سے نزدیک تر کر دیتی ہے جو بیان اور فہم بیان کے مذہبی تلازم میں نہیں سما سکتا۔ فلاسفہ کا مقدمہ یہ ہے کہ حقیقت اصالتاً معقول ہے جس کی تائید وحی سے بھی ہوتی ہے۔ time-space حقیقت کے ذاتی اطوار ہیں لہذا وقت اور مادے کا قدیم ہونا حقیقت کی وحدت کو مجروح نہیں کرتا اور اسے لائق اثبات بناتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ تمام مسلمان فلسفیوں کا یہی موقف ہے لیکن اس کے باوجود ہم خود کو ایک محفوظ پوزیشن پر رکھتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ حدوثِ زمان کو جن فلاسفہ نے قبول کیا ہے وہ بھی درحقیقت قدمِ زمان ہی کے قائل ہیں۔ اس کی تفصیل میں جانا ممکن نہیں، سرِ دست ہم اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ حدوثِ ذاتی اور حدوثِ زمانی کا فرق محض ایک ذہنی چیز ہے اس سے نفس الامر کا تحقق نہیں ہوتا۔

اس بحث میں صوفیہ کے موقف کو جاننا اس لیے بھی ضروری ہے کہ تصوف کی علمی روایت فلسفہ و کلام کے نقطہ کمال سے اپنا آغاز کرتی ہے۔ وہ بڑے بڑے مسائل اس روایت میں بھی اٹھائے گئے ہیں جو فلسفہ و کلام میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ تاہم صوفیہ حقائق کے تقابل میں شعور کے rational structure پر انحصار کرنے کی بجائے اس کی حسی تشکیلات پر زور دیتے ہیں۔ reality as Such اور reality as a discourse کا باہمی ربط، فلاسفہ و متکلمین کی طرح ان کا بھی موضوع ہے لیکن یہ حضرات اس ربط کو فہم و تعقل نہیں بلکہ ایک انفعالی تجربیت کے ذریعے سے دریافت کرتے ہیں جو حس و محسوس کی اسی نسبت بین الطرفين پر قائم ہے جس سے ہم مانوس ہیں، مگر فرق یہ ہے کہ صوفیانہ تجربے میں طرفین کی مغایرت واقعاً ناگزیر اور واجب الاثبات ہونے کے باوجود اعتباری ہے۔ مکمل انفعال جو علم الحقائق کی لازمی شرط ہے، اس کا حصول ایک طرف تو طرفین کی غیریت کا متقاضی ہے اور دوسری طرف عینیت کا۔ غیریت نہ ہو تو انفعال کا بیج ہی نہیں پڑ سکتا، اور عینیت نہ ہو تو اس کی تکمیل محال ہے۔ اس paradox کو حل کرنے کا یہی طریقہ ہے کہ غیریت اعتباری ہے اور عینیت حقیقی۔ صوفیہ نے اس طریقے کو کام میں لا کر علم الحقائق کے راستے میں آنے والی اُن رکاوٹوں کو گرانے میں خاصی کامیابی حاصل کی جنہوں نے اہل فلسفہ و کلام کو بے دست و پا کر رکھا تھا، مثلاً یہی مسئلہ زمان و مکاں دیکھ لیں۔ فلاسفہ کو ان کی ازلیت و ابدیت کے اقرار پر مجبور ہونا پڑا اور متکلمین کے پاس اس کے سوا کوئی راستہ نہیں رہ گیا تھا کہ وہ

time-space کو عالم خلق سے اوپر کے مراتب میں سرے سے موجود ہی نہ مائیں۔ صوفیہ کا موضوع ہی ایسا ہے کہ انھیں یہ مجبوریاں لاحق نہیں ہونیں۔ ان کا موضوع ہے: حقیقت باعتبار تعینات، یا بالفاظ دیگر مراتب ظہور.... اس موضوع میں ایسی وسعت ہے کہ time-space کے دائرے کو جتنا چاہے بڑھا لیا جائے، رہتا اس کے اندر ہی ہے۔ یعنی time-space بلحاظ ماہیت و فعلیت، ظہور کے ایک خاص درجے سے تجاوز نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ صوفی کے لیے یہ کہنا ممکن ہے کہ زمان و مکاں، وجود کی شرط نہیں بلکہ ایک نسبت ہے اور اس حیثیت میں اُس کا حکم بدلتا رہتا ہے۔ اس کا درجہ ایک سلبی حوالے کا سا ہے جو اعتبار کے اصول کو متعین کرتا ہے اور تحقیق حقیقت کی حرکت دوری یعنی تشبیہ تزییہ، تزییہ میں تشبیہ کا درمیانی وقفہ / عرصہ اسی پر مدار رکھتا ہے۔ اپنے ان حدود میں صوفیہ کے نزدیک زمان غیر متناہی ہے مگر مظہر کثرت ہے، جب کہ مکاں مظہر وحدت ہے مگر محدود ہے۔ یہ دونوں، از روئے ماہیت، ایک دوسرے پر over lap کرتے ہیں، یعنی زمان کی غیر متناہیت مکاں کے حوالے بغیر متحقق نہیں ہو سکتی اور اسی طرح مکاں کی محدودیت بھی ایک گہرے معنی میں زمانی ہے۔ یہی حدوث کی حقیقت ہے کہ time space ایک اصل اور ہم احتوا ہو کر درجہ امتیاز اور مرتبہ فعل میں باہم معرف بنیں اور ایک دوسرے کے حدود و قیود کو نہ صرف یہ کہ واضح کریں بلکہ انھیں اپنے لیے بھی قبول کریں۔

تصوف جس علم الحقائق کا وارث ہے وہ دوائیے مراتب کو محیط ہے جن میں سے ایک عالم کی جہت سے اس کے علمی تعین کی ایسی تشکیل کرتا ہے جو مفید اثبات ہو اور بعض پہلوؤں سے قابلیت نفی بھی رکھتی ہو۔ اس کا دوسرا مرتبہ معلوم کی جہت سے ہے، جہاں حقیقت معلومہ وجود متعین ہوتی ہے۔ اس تعین میں وجود حقیقی ہے اور مابہ اعتدال اعتباری۔ صوفیہ کو آغاز ہی میں یہ سہولت میسر آ گئی کہ صحت فکر و استدلال کے تمام منطقی لوازم و معیارات کو ملحوظ رکھتے ہوئے حقیقت کے تقابل میں انھوں نے ایک ایسا paradox وضع کیا جس کی درست تفہیم کے بغیر حقیقت کا کوئی تصور قائم نہیں کیا جاسکتا۔ جس سہولت کا ہم نے ابھی ذکر کیا اس کا ایک اظہار time-space کے مسئلے میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

ایک صوفی کے لیے یہ سمجھنے اور ماننے میں کوئی منطقی الجھن نہیں ہے کہ زمان و مکاں کا تعلق ”موثر ہونے یا اثر پذیر ہونے“ کی جہت سے اقلیم تشبیہ ہی سے ہے اور تشبیہ ضرورت ادراک ہے، ضرورت وجود نہیں۔ یہ خیال رہے کہ تشبیہ محض طبیعیات تک محدود نہیں ہے بلکہ مابعد الطبیعی امور بھی اس میں داخل ہیں۔ تشبیہ کا اصول یہ ہے کہ صورت اپنے امتیاز کو محفوظ رکھتے ہوئے معنی پر ایسی دلالت کرے جو طرفین میں لزوم عینیت کا شبہ نہ پیدا کرے۔ چونکہ ادراک اپنی ہر نوع میں با معنی صورت کے حصول ہی کا نام ہے لہذا مدرکات حقائق پر دال تو ہیں لیکن نفس حقیقت سے ان کی مغایرت مستقل ہے اور حقیقت کے ذاتی مرتبے میں یہ اپنی ہر نسبت کے ساتھ ساقط ہیں۔ اسی لیے جب صوفیہ حقیقت کے ورائے ظہور مراتب میں زمان و مکاں کی نفی کرتے ہیں تو اس سے کوئی منطقی خلل بھی واقع نہیں ہوتا، بلکہ اس سے بڑھ کر یہ بھی کہا جاسکتا

ہے کہ خود مدارج ظہور کی تبدیلی سے بھی شے کا وصف نہائی منقلب ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ متقدمین میں حقیقت کا تنزہ مانع تھا زمان و مکاں کی ماہیت متعین کرنے سے۔ وہ حضرات اس امتیاز کو ایمان کے فطری اسلوب میں حل کر چکے تھے اور یہ اسلوب اپنے بیان میں مجروح ہو جاتا۔ متوسطین نے حقیقت کی تنزیہ کو برقرار رکھتے ہوئے تشبیہ کو اس کی طرف توازن بنایا تو زمان و مکاں کی ایک اضافی معنویت پر غور کرنے اور اسے تسلیم کرنے کی روایت شروع ہوئی۔ گویا متقدمین کا مسئلہ ایمان تھا تو متوسطین کا اثبات۔ متاخرین نے ضروریات ادراک کو ترجیح دیتے ہوئے تنزیہ کو تشبیہ میں کھپا کر حقیقت کو ایک نیم نسبی جہت دے دی، جس کی وجہ سے زمان و مکاں حقیقت اور ناظر حقیقت کے درمیان ایک اٹل برزخ بن گئے اور تحقق حقائق کی تمام سرگرمیاں اسی مدار کے گرد گھومنے لگیں۔ مسئلہ یہ تھا کہ حقیقت کا خارجی تعین اپنی کلیت کے ساتھ جب ذہن میں منتقل کیا جانے لگا، یا ذہن کے خلقی مطالبات کی تکمیل کے لیے صرف ہونے لگا تو زمان و مکاں بطور ایک episteme کے ہر مرحلہ اثبات پر ناگزیر ہو گئے، اور نتیجتاً تنزیہ غیر حقیقی یا کم از کم غیر متعلق ہو کر رہ گئی۔

اقبال اپنی بنیادی خصوصیات کی وجہ سے متاخرین میں شامل کیے جاسکتے ہیں۔ ان کا تصور زمان و مکان جو دراصل ان کے فلسفہ خودی کا ایک جزو ہے، اس کی تشکیل میں جدید طبیعیات، نفسیات اور حیاتیات سے پھوٹے والے فلسفے کا کردار بہت مرکزی اور بنیادی ہے۔ اقبال گو کہ اس سے مابعد الطبیعی اور اخلاقی نتائج نکالتے ہیں تاہم خودی کی طرح یہ تصور بھی اپنی نوع میں انسانی اور تشبیہی ہے۔ اس لحاظ سے اقبال کا شمار ان جدید ترین مفکرین میں ہوتا ہے جو ان اور وقت کے کائناتی تلازم کو نہ صرف یہ کہ حقیقی سمجھتے ہیں بلکہ ذات کے الوہی مراتب میں بھی زمانیت کی کسی نوع کو کارفرما دیکھتے ہیں، اور اس سے برآمد ہونے والے نتائج پر اہل مابعد الطبیعیات کی تشویش کو درخور اعتنا نہیں گردانتے۔

اقبال کے کسی خاص تصور کا مطالعہ کرنے چلیں تو آغاز ہی میں ایک مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ اُن کا ہر تصور شاعری میں بھی بیان ہوا ہے، اور ضروری نہیں کہ شاعری میں اُس کی وہی صورت پائی جائے جو خطبات وغیرہ میں ملتی ہے۔ علامہ نے اپنے تمام بنیادی مباحث کی طرح مسئلہ زمان و مکاں کو بھی اپنی شاعری کا ایک بڑا theme بنایا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کم از کم اس معاملے میں اکثر مقامات پر محسوس ہوتا ہے کہ شعر میں اُن کا موقف خاصا بدلا ہوا ہے، بلکہ کہیں کہیں تو نثر میں بیان شدہ موقف کے الٹ ہے۔

دیکھنا یہ ہے کہ یہ فرق حقیقی ہے یا میڈیم کی تبدیلی سے محض تاثر کی سطح پر پیدا ہوا۔ اگر یہ فرق حقیقی ہے تو یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہیے کہ تاریخی اعتبار سے اقبال کا نیا موقف کہاں بیان ہوا ہے، اور بالفرض اس فرق میں اگر کوئی حقیقت نہیں ہے تو بھی صرف میڈیم کی تبدیلی کی وجہ سے پیدا ہونے والا یہ امتیاز خطبات میں بیان شدہ موقف کو علیٰ حالہ رہنے دیتا ہے یا نہیں؟ اور پھر یہ بھی کہ شاعری کی وجہ سے کہیں کوئی ایسی چیز تو

پیدا نہیں ہوتی جو خطبات میں اظہارِ پانے والے نقطہ نظر کو اقبال کا حتمی نقطہ نظر نہ ماننے پر مجبور کرتی ہو؟ کسی تفصیلی تجزیے میں جانے سے پہلے اگر ہم کوئی ایسا سبب تلاش کر سکیں تو بہتر ہوگا جس نے اقبال کی مجموعی فکر کو چند ناقدین کی رائے میں، جو ہمارے خیال کے مطابق نہ پوری درست ہے نہ پوری غلط، واضح طور پر دو خانوں میں بانٹ رکھا ہے۔ ان کو جو تصور بھی اقبال کے شعر میں آیا ہے وہ بعض اوقات اپنے نثری اظہار سے مختلف بلکہ متضاد نظر آتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ خود فکر کا اندرونی تضاد نہیں ہے بلکہ دو صورتیں ممکن ہیں: یا تو اس طرح کی صورت حال فکری ارتقا سے پیدا ہوتی ہے ورنہ ذریعہ اظہار کی تبدیلی اس فکر کے بنیادی اجزا کی ترکیب میں کوئی انقلاب پیدا کر دیتی ہے جس سے اس کی تکمیلی ساخت بدلی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ ہمارے خیال میں اقبال کے ہاں یہ دونوں صورتیں کارفرما ہیں۔ کچھ مسائل میں وقت گزرنے کے ساتھ انھوں نے اپنی رائے پر نظر ثانی کی اور بعض معاملات میں موضوع مشترک ہونے کے باوجود ان کے poetic self اور philosophic self کا امتیاز برقرار رہا۔ ایسے مواقع پر تاویل درکار ہے جو اس امتیاز کو محو کیے بغیر کسی فکری دلچسپی کے تاثر کو ختم کر سکے۔ ہم یہ کوشش بھی کریں گے۔ سرِ دست مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے تصورِ زمان و مکاں پر ایک مجموعی نظر ڈالی جائے جس میں تجزیے کے دوران میں پیش آنے والے اختلافات پر پیشگی توجہ نہ کی جائے۔

اقبال بعض فلاسفہ متوسطین کی طرح زمانے کو قدیم تو نہیں کہتے مگر حرکت کو حقیقت کا جو ہر ذاتی قرار دینے کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔ مزید مشکل اُس وقت پیدا ہو جاتی ہے جب وہ اس خیال کا اثبات ذاتِ انسانی کو وقت کی اس جہت سے متعلق کر کے کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اسے مراتب الہیہ سے نسبت پیدا کرنے کے لیے درکار ہے یعنی دورانِ محض۔ کم از کم خطبات کی حد تک اقبال کے پیشِ نظر یہ بھی تھا کہ حقیقتِ زمان و مکاں تک پہنچنے کا وہ راستہ کس طرح ڈھونڈا جائے جس پر چل کر زمان و مکاں کی طبعی تعریف اور مابعد الطبعی تعبیر کو ایک کیا جاسکے۔ اس اندازِ نظر کا تجزیہ بہت ضروری ہے جو شے کی تعریف طبعیات سے اخذ کرتا ہے اور تعبیر مابعد الطبعیات سے۔ سچی بات یہ ہے کہ اس مرحلے پر اگر شاعر اقبال کی کمک فراہم نہ ہوتی تو ہم بری طرح فلسفی اقبال میں الجھ کر رہ جاتے۔ خطبات میں مختلف علوم کے حاصلات و غایات اور مقدمات و نتائج اکثر مقامات پر اس بری طرح خلط ملط ہیں کہ پڑھنے والا اتنا حیران ہو جاتا ہے کہ وہ متعین کر کے یہ بھی نہیں بتا سکتا کہ الجھن کہاں واقع ہوئی ہے اور کیا ہے۔ جدید علمیات کی پوری طرح پابندی کرتے ہوئے اقبالِ زمان و مکاں کو وجود کی لازمی شرائط سمجھتے ہیں لہذا ان کی فکر کے سیاق و سباق میں حقیقت کا زمانی مکانی ہونا ناگزیر ہے۔ دشواری اس وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ اس ضرورت کا اطلاق دینی اخلاقی اور مابعد الطبعی disciplines پر بھی کرنے لگتے ہیں۔ دینی فکر کی کوئی بھی قسم ہو اس میں غیب حقیقی اور مطلق ہے۔ یہاں حقیقت بر بنائے معلومیت واجب الاثبات نہیں ہے بلکہ بر بنائے موجودیت۔ علامہ موجودیت اور معلومیت کے اس انتہائی امتیاز کو یا تو نظر انداز کر دیتے ہیں یا اسے رفع کرنے کی ایسی کاوش

کرتے ہیں جس کے نتیجے میں حقیقت پر اس کا مظہر بلکہ ذہنی مظہر غالب آ جاتا ہے اور حقیقت کے علمی ہی نہیں ذاتی حدود بھی اسی سے متعین ہوتے ہیں۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جسے غزالی مانیں گے نہ کانٹ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مختلف علوم کی purity کے جو نمائندوں کو رد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ غزالی کا ورانے علم، یقین و اثبات ہو یا کانٹ کا یہ دعوا کہ حقیقت موجود ہونے کے باوجود ممتنع العلم ہے، مابعد الطبعی مباحث میں اقبال کے لیے واضح طور پر بڑی رکاوٹیں ہیں جنہیں وہ کہیں شدت سے اور کہیں احتیاط سے گراتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ یہ اُن کی شاعری ہے جس نے حقیقت کے معلوم ہونے کی بجائے موجود ہونے پر اصرار کیا۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کے اصرار کے لیے جو اخلاقی تحکم اور تخلیقی تخیلی درکار ہے وہ شاعری ہی میں فراہم ہو سکتا ہے۔ ہمیں غور سے دیکھنا پڑے گا کہ ایک ہی موضوع پر approach کا ایسا فرق جسے کسی دلیل سے رفع نہیں کیا جاسکتا اقبال کے ہاں کیا معنویت رکھتا ہے۔

اگر زمان و مکاں کے مسئلے پر focus کر کے دیکھیں تو بادی النظر میں یوں لگتا ہے کہ اس موضوع پر مفکر اقبال اور شاعر اقبال ہم رائے ہیں۔ خطبات اور شاعری متفق ہیں کہ زمانہ مختلف مراتب رکھتا ہے اور اس اختلاف کی ہر سطح حقیقی ہے۔ نیز موجودیت کا کوئی بھی درجہ ہو، زمانے کو وہاں سے خارج نہیں کیا جاسکتا۔ ہماری رائے میں یہ اتفاق اجمال میں ہے، تفصیل میں نہیں، اور ایسا ہونا فطری ہے۔ فلسفیانہ تفکر اور شعری تخیل اور اخلاقی اذعان میں ایسا اتفاق محال ہے جو انہیں جز بہ جز عین یکدیگر بنادے۔ اس بات کی وضاحت کے لیے ہم خطبات میں اظہارِ پانے والے تصورِ زمان و مکاں کی تشریح کریں گے اور پھر یہ کہ شاعری اس جز میں خاموش ہے یا متفق ہے یا مختلف۔ اس کے بعد اگر ضرورت پڑی تو یہ دیکھیں گے کہ خطبات یا شاعری میں اس مسئلے پر کوئی ایسی چیز تو نہیں ملتی جس سے دوسرا خالی ہو۔

۱۔ زمانہ ایک organic whole ہے (۱)

۲۔ زمانہ اشیا کے جوہرِ نہائی کا صورت گر ہے (۲)

۳۔ زمانہ شانِ خلق کا مظہر ہے: (۳)

۳۔ وجود حق کا زمانہ، زمانِ حقیقی ہے، جس میں رہ کر وہ serial time کو جز بہ جز تخلیق کرتا ہے (۴)

کائنات ایک آزاد تخلیقی آن ہے (۵)

۵۔ حقیقتِ نہائی = دورانِ محض (۶)

۶۔ زمان بطورِ خط پر تنقید (۷)

۷۔ تغیر کی نوع (۸)

مندرجہ بالا اقتباسات اقبال کے تصورِ زمان کے تمام ضروری اجزا کا احاطہ کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم

پہلے کہہ چکے ہیں کہ اس مسئلے کی حد تک اُن کے خیالات، خواہ شعر میں ظاہر ہوئے ہوں یا نثر میں، کسی قابلِ ذکر تبدیلی یا اختلافِ برداشت نہیں کرتے۔ اُن کا بنیادی موقف شروع سے آخر تک ہر جگہ ایک ہی رہا۔ اُن کے فکر و خیال سے تفصیلی واقفیت رکھنے والوں کے لیے یہ یک رنگی بعض وجوہ سے خوش گوار ہونے کے باوجود قدرے غیر متوقع بھی ہے۔ تکنیکی مہارت اور وقوفی گہرائی میں رفتہ رفتہ ہونے والے ناگزیر اضافے کو نظر انداز کر دیا جائے تو خطبات میں اقبال جس تصورِ زمان تک پہنچے ہیں وہ اصولاً وہی ہے جو پندرہ سولہ برس پہلے اسرارِ خودی میں بیان ہو چکا تھا۔

گردش گردون گردان دیدنی است	انقلاب روز و شب فہمیدنی است
ای اسیرِ دوش و فردا در نگر	در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی	وقت را مثلِ خطی پنداشتی
باز با پیانہ ی لیل و نہار	فکرِ تو پیبود طولِ روزگار
ساختی این رشتہ را ز تارِ دوش	کشتہ نی مثلِ بتانِ باطل فروش
کیسا بودی و مشتِ گل شدی	سرِّ حق زانیدی و باطل شدی
مسلمی؟ آزاد این زنا را باش	شیعِ بزمِ ملتِ احرار باش
تو کہ از اصلِ زمان آگہ زنی	از حیاتِ جاودان آگہ زنی
تا کجا در روز و شب باشی اسیر	رمزِ وقت ازلی مع اللہ یاد گیر
این و آن پیدا است از رفتارِ وقت	زندگی سرِّ یست از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست	وقتِ جاوید است و خور جاوید نیست
عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت	سرِّ تابِ ماہ و خورشید است وقت
وقت را مثلِ مکانِ گسترده کی	اعتیازِ دوش و فردا کردہ کی
ای چو بودم کردہ از بستانِ خویش	ساختی از دستِ خود زندانِ خویش
وقتِ ما کو اوّل و آخر ندید	از خیابانِ ضمیرِ ما دمید
زندہ از عرفانِ اصلش زندہ تر	ہستی او از سحرِ تابندہ تر

زندگی از دہر و دہر از زندگی است

لَا تَسْبُو الدَّهْرَ فَرَمَانِ نَبِيٍّ اسْت (۹)

ان اشعار سے وقت کے بارے میں مندرجہ ذیل تصورات اخذ کیے جاسکتے ہیں:

- ۱۔ وقت اپنے ابتدائی اور عام تصور میں حرکتِ مکاں کے مترادف ہے۔
- ۲۔ وقت تجربی دائرے میں حرکت اور تغیر کا نام ہے۔
- ۳۔ دوش و فردا وقت کی مصنوعی تقسیم سے قائم ہونے والے مفروضے ہیں، ان کا وقت کی حقیقت سے

کوئی تعلق نہیں۔

۴۔ وقت کی حقیقت کو apprehend اور experience کیا جاسکتا ہے۔

۵۔ وقت اور خودی لازم و ملزوم ہیں۔

۶۔ وقت کو subjectivize کر کے ہی اس کی حقیقت تک پہنچنا ممکن ہے۔

۷۔ وقت کے phenomenal حدود تک محدود رہنے سے انسان کے داخلی اور وجودی امکانات پر بھی روک لگ جاتی ہے۔

۸۔ وقت serial نہیں ہے ورنہ علم کا کوئی جواز رہے گا نہ وجود کا۔

۹۔ زمان و مکاں کا پیمانہ فکر کا وضع کردہ ہے جو ان کی حقیقت تک رہنمائی نہیں کرتا۔

۱۰۔ وقت اپنی متداول تقسیم میں ایک افقی چیز ہے جو حقیقت کا container تو کیا experience بھی نہیں بن سکتی۔

۱۱۔ انسانی خودی اپنی ماہیت میں وقت کی حقیقت سے ہم آہنگ ہے۔ وقت کا زمینی تصور اس کو بھی متاثر کرتا ہے۔

۱۲۔ آدمی اپنی ذات پر غور کر کے زمان کی مابعد الطبعی جہت تک پہنچ سکتا ہے۔

۱۳۔ وقت کی phenomenal حد کو توڑے بغیر اللہ پر ایمان اور اُس کے ہونے کا اثبات بے معنی بلکہ محال ہے۔

۱۴۔ خود انسانی ارادے، اختیار اور آزادی کا تقاضا ہے کہ وقت حرکت و تغیر کے کسی جبری سسٹم سے عبارت نہ ہو۔

۱۵۔ وقت اپنی اصل میں حدوث سے نہیں بلکہ قدم سے مناسبت رکھتا ہے۔

۱۶۔ انسانی خودی اپنی اصل میں زمان کے الہیاتی مراتب کو apprehend کرنے کی خلقی استعداد رکھتی ہے۔

۱۷۔ عالم طبعی میں وجود اور زندگی حقیقتِ وقت کے جزوی مظاہر ہیں۔

۱۸۔ وقت اپنی اصل میں مکانی نہیں ہے۔ یہ ان تمام مکانی objects سے ماورا ہے جو اس دنیا میں اُس کے محرک کی حیثیت رکھتے ہیں۔

۱۹۔ وقت مکان کی نسبت سے مقدارِ حدوث ہے، یہ نسبت رفع ہو جائے تو خود وقت اور اس کے وجودی متعلقات قدیم ہیں۔

۲۰۔ جوش و فردا کا امتیاز اُس شعور کا پیدا کردہ ہے جو چیزوں کو مکانی terms میں دیکھتا ہے۔

۲۱۔ عالم صورت میں مکان زمان پر غالب ہے جب کہ عالم معنی میں یہ غلبہ زمان کو حاصل ہے۔ اسی لیے حقیقت اپنے مزاج میں مکانی سے زیادہ زمانی ہے۔

۲۲۔ اصل وقت جس کا کوئی اوّل و آخر نہیں، انسان اُس کا داخلی تجربہ کر سکتا ہے۔

۲۳۔ حقائق کی سطح پر وقت اور وجودِ عین یک دیکر ہیں۔

ان میں کوئی ایک نکتہ ایسا نہیں ہے جس کی صراحت یا کنایہ خطبات سے تصدیق نہ ہوتی ہو، بلکہ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ بلکہ خطبات میں زمان کا جو مجموعی تصور ملتا ہے وہ ان نکات پر کوئی اصولی اضافہ نہیں کرتا۔ اس لیے اگر ہم اقبال کے تصورِ زمان و مکاں کے اساسی پہلوؤں کی نشان دہی کے عمل میں خطبات تک محدود نہ رہیں تو بھی یہ اندیشہ نہیں رہتا کہ فلاں بات کہیں خطبات سے متصادم نہ ہو۔

اس بحث میں علامہ کے حتمی موقف کی تعیین اور اس کے تجربے کے لیے چند سوالوں سے گزرنا ناگزیر ہے، مثلاً وہ کون سی علمی غرض ہے جسے پورا کرنے کیلئے وہ زمان و مکاں کی ایک نئی تعبیر کے متلاشی ہیں؟ اور کیا وہ غرض پچھلی تعبیرات سے پوری نہیں ہو سکتی تھی؟ نیز خود وہ جس تعبیر تک پہنچے کیا اُس سے اُن کی غرض پوری ہوتی ہے؟

ہمارے نقطہ نظر سے ان کے جوابات یہ ہیں:

۱۔ ذاتِ الہیہ سے زمان و مکاں کو جو شرائط وجود ہیں، کیا نسبت ہے؟ اس نسبت کو جدید ذہن کے لیے قابل قبول استدلال کے ساتھ واضح اور ثابت کرنا..... یہ ہے وہ علمی غرض جو اس مسئلے پر غور و فکر کا محرک بنی۔

۲۔ یہ غرض پچھلی تعبیرات سے پوری نہیں ہو سکتی تھی کیوں کہ اُن کی بنیاد جس episteme پر تھی، وہ کلیہً غیر مؤثر ہو چکا ہے۔

۳۔ خود اقبال کی وضع کردہ تعبیر بعض essential lackings کی وجہ سے یہ غرض پوری کرنے کے لیے کافی ثابت نہیں ہوئی۔

اب ان کی تفصیل:

مابعد الطبیعیات، خواہ بطور فلسفہ و کلام ہو یا بطور Gnosticism، اپنی تمام سرگرمیاں ایک ہی مسئلے سے شروع کر کے اُسی پر ختم کرتی ہے۔ وہ مسئلہ ہے: وجودِ خداوندی جو فلسفے میں معقول، کلام میں مفہوم اور Gnosticism میں محسوس ہے۔ تعقل، فہم اور احساس کا امتیاز ایک ہی object کو کس طرح ایک نہیں رہنے دیتا۔ اس کی تفصیل میں جانے کے بجائے ہم گفتگو کا آغاز یہیں سے کریں گے کہ مابعد الطبیعیات کے یہ تینوں ڈسپلن جب دین کے تصورِ الہ کو تسلیم کر کے اپنے اپنے دائرے میں رہتے ہوئے اُس کی تحقیق کرنے نکلتے ہیں تو اسے اپنے داخلی مطالبات کی تکمیل کا ذریعہ بنا لیتے ہیں۔ جیسے فلسفہ ایک Ontology تشکیل دینا چاہتا ہے جس سے نظامِ عالم کی اصل عقلاً متحقق ہو جائے۔ وجودِ خداوندی اس کی پوری گنجائش رکھتا ہے کہ ذاتیت کو منہا کر کے بھی نظامِ عالم کی معقول اصل بن سکے۔ کلام چاہتا ہے کہ دین کے discourse of

the divinity کی تفہیم ممکن ہو جائے اور ذات و صفات اور اس طرح کے دیگر مسائل میں دینی جیت، منطقی صداقت بھی بن جائے۔ اسی طرح Gnosticism کا مقدمہ ہے کہ وحدت ذاتی لازماً وجودی، مطلق اور عام ہوگی اور اسے موجودیت کی کسی سطح پر بھی کسی شرکت کو قبول نہیں کرنا چاہیے۔ اس کا بنیادی تقاضا یہ ہے کہ اس وحدت کو اللہ کے لیے ثابت کر کے تمام مظاہر کثرت سے مستقل وجود کی نفی کر دی جائے۔ عقلی اور وجدانی شعور کے یہ مطالبات، وجود اور اس کی حقیقت و ماہیت پر غور کیے بغیر مکمل نہیں ہو سکتے۔ فلسفے میں وجود، ماہہ الموجدیت ہے جس میں چند اوصاف لازمی ہیں:

۱۔ واحد ہو

۲۔ معقول ہو

۳۔ مسبوق بالعدم نہ ہو

۴۔ اسے عالم کثرت کا مصدر و منبع بنایا جاسکتا ہو

اس میں ذاتیت، علم، اختیار اور ارادہ چنداں ضروری نہیں۔ فلسفے میں وجود کو موجود پر تقدم حاصل ہے۔ اہل کلام کے ہاں وجود بمعنی مصدری ہے یعنی بودن۔ اس کی ماہیت موجود سے متعین ہوتی ہے، مثلاً موجود حقیقی اور قدیم ہے تو وجود بھی حقیقی اور قدیم ہوگا۔

Gnostics بھی فلاسفہ کی طرح وجود کو ماہہ الموجدیت ہی سمجھتے ہیں مگر اس فرق کے ساتھ کہ ان کے نزدیک وجود و موجود identical ہے اور ان کی عینیت محض کا نقطہ جس میں دوئی نظری presence بھی نہیں رکھتی، ذات الہیہ ہے۔ چونکہ عینیت کا خاصہ ہے کہ یہ اپنے افراد و مشمولات سے ماورا ہوتی ہے لہذا ذات الہیہ وجود اور موجود دونوں سے ماورا ہے۔

فلسفہ کسی ایسی صورت حال کو تسلیم نہیں کر سکتا جس میں وجود، عدم کے بعد ہو۔ اگر زمان و مکاں کو کسی مرحلے پر ساقط کر دیا جائے تو اس کا ایک ہی نتیجہ نکلے گا: عدم محض۔ اس لیے عقل زمان و مکاں کو شرط وجود قرار دیتی ہے اور وجود کے کسی بھی مرتبے کو اس سے خارج کرنے کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ موجودیت خواہ کسی بھی معنی اور مرتبے میں ہو، ماورائے زمان و مکاں نہیں ہو سکتی اور زمان و مکاں بھی واقعی فرق کو تو قبول کر سکتے ہیں مگر اپنی بنیادی اور ذاتی تعریف سے تجاوز نہیں کر سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل، دینی حقائق کو مان لینے کے باوجود، وقت اور مادے کی قدامت کا انکار نہیں کر سکتی۔ گو کہ اکثر مسلمان فلاسفہ اس قدامت کو قدم ذات الہیہ سے ممتاز کرتے ہیں، تاہم ایسا کرتے ہوئے وہ فلسفے کی سچی نمائندگی کرتے ہیں نہ دین کی۔

دوسری طرف متکلمین کا معاملہ یہ ہے کہ وہ عقل کو فہم و استدلال کے دائرے میں محدود کر کے اسے اثباتی معنی میں text oriented بناتے ہیں۔ کلام کا مقصود بس اتنا ہے کہ دینی حقائق کو ماننے والی عقل اور اُس کے دلائل، دینی حقائق کو نہ ماننے والی عقل اور اُس کے دلائل پر حتماً غالب آجائیں اور یہ غلبہ ایک متفقہ اور مسلمہ قانون استدلال پر استوار ہو۔ متکلمین کے نزدیک عدم، لا وجود کا نام نہیں ہے بلکہ لا موجود

کا۔ اس لیے یہ مطلق نہیں ہے بلکہ اضافی اور انفرادی ہے، لہذا کسی چیز کا مسبوق بالعدم ہونا اہل کلام کے لیے وہ مشکلات نہیں پیدا کرتا جو فلاسفہ کو پیش آتی ہیں۔

زمان و مکاں کے بارے میں فلسفیانہ نقطہ نظر یہ ہے کہ زمان ظرفِ وجود ہے اور مکاں ظرفِ موجود۔ اوصافِ وجود میں جو وصف سب سے زیادہ مستقل ہے، وہ زمانیت ہے، اور اوصافِ موجود میں وہ وصف مکانیت ہے۔ ذاتِ باری حقیقتِ وجود کے ساتھ موجود فی الخارج ہے تو از روئے عقل اُس کا زمانی مکانی ہونا ضروری ہے ورنہ اُس کا کمال غیر متحقق رہ جائے گا۔ کلامی موقف یہ ہے کہ وقت وجود کی داخلی حرکت کا پیمانہ ہے اور مکاں اُس کے خارجی حدود کا تعین۔ حرکت اور محدودیت چونکہ ذاتِ الہ کے کمال کے منافی ہیں لہذا وہ زمانی ہے نہ مکانی۔ Gnosticism وجود و موجود اور زمان و مکاں کی لزومی نسبت کو فلاسفہ کی طرح تسلیم کر کے ذاتِ الہیہ کے وجود و موجود سے ماورا ہونے کا جو عقیدہ رکھتا ہے اس کا مقصد یہی ہے کہ اُس ذات سے زمانیت اور مکانیت کی نفی ہو جائے۔ اس کے بغیر ذاتِ باری کی تنزیہ ثابت نہیں ہو سکتی۔

مختصر یہ کہ زمان و مکاں کے بحث میں اسلامی فکری روایت متوازی یا ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوئے خطوط کی صورت میں جتنا سفر طے کر چکی ہے، اقبال نے اُس کے آخری مراحل میں سے بھی چند ہی کو گفتگو کو مستحق گردانا۔ فکرِ اسلامی کی نئی تشکیل کا ڈول ڈالنے کے لیے گو کہ اس روایت کی صورت گری کرنے والے تمام عناصر کو گرفت میں لینا ضروری تھا تاہم علامہ نے کسی وجہ سے اس کے بڑے حصے کو نظر انداز کر دینا مناسب سمجھا۔ اس موضوع پر انھوں نے جن تصورات کو تائید یا تردیداً quote کیا ہے، اُن پر ایک نظر ڈال لینی چاہیے:

اشاعرہ کا تصورِ زمان جو ہری جو دراصل اُن کی الہیات کا ایک بنیادی حصہ ہے، چند نازک مسائل کے حل کے لیے وضع کیا گیا تھا، مثلاً حیاتِ باری تعالیٰ کی ماہیت کیا ہے، اُس کا علم کس طرح کا ہے، کائنات کیسے خلق ہوئی؟ ربط الحادث بالقدیم کی نوعیت کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ آفات کو جواہر قرار دے کر انھوں نے مابعد الطبیعی ذہن کی کئی مشکلات رفع کیں اور اسے کچھ ایسے دلائل فراہم کیے جو ایک پہلو سے طبعی بھی ہیں اور منطقی بھی۔ اس نظریے میں یقیناً بہترے نقائص ہیں لیکن اس کا امتیاز اور اہمیت یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے مابعد الطبیعی ذہن کو وہ tool فراہم ہو گیا جسے استعمال کر کے زمان و مکاں کے حدود مقرر ہو سکتے ہیں، اور یہ مسئلہ غیر حقیقی ہو جاتا ہے کہ وجودِ باری زمانی مکانی ہے یا نہیں؟ اشاعرہ بلاشبہ اس نکتے پر پہنچ گئے تھے کہ جب تک زمان و مکاں کو ایک ہی وجودی ترکیب پر مشتمل مبنی ثابت نہیں کیا جائے گا، ان کی قدامت اور مستقل لزوم کی تردید محال ہے۔ ہمیں یقین سے تو نہیں معلوم، لیکن یہ اندازہ بہر حال کیا جاسکتا ہے کہ وقت میں ایک طرح عنصرت کا اثبات اور اس کی ایک منظم ساخت کی عکاسی کر کے اشاعرہ نے نفسِ زمان میں وہ مکانیت دریافت کی ہے جس سے عاری ہو کر کوئی شے موجود اور مؤثر نہیں ہو سکتی۔ اور یہی مکانیت ہے جو زمانے کے مخلوق ہونے کی دلیل ہے۔ نیز آں کو جو ہر سادہ کہہ کر اشعریوں

نے ان امور کو قابل استدلال بنا دیا:

۱۔ حرکت و تغیر اور تسلسل و توالی، زمانے کے مستقل اور ذاتی اوصاف نہیں ہیں بلکہ ان کی حیثیت اعراض کی ہے۔

۲۔ آن جو مخ الزمان ہے essentially معدوم اور phenomenally موجود ہے۔ اس لیے زمانہ جو مجموعہ آفات ہے ریاضیاتی پیمانے سے غیر متناہی ہونے کے باوجود قدیم یعنی لا اوّل والاخر نہیں ہو سکتا اور قابلیت عدم اس میں بھی پائی جائے گی۔

۳۔ آن body of time ہے جس کی بنیاد پر وقت معدودیت، تحدید اور تجزیے کو قبول کرتا ہے اور موجودیت فی الخارج کی کونیاتی شرط یعنی مکانی پن کو بھی پورا کرتا ہے۔

۴۔ وقت noumenally ہی نہیں structurally بھی ساکن ہے۔ اُس کے mechanism کی نسبت اُس کی ماہیت سے نہیں بلکہ خالق مطلق کے تخلیقی ارادے اور قدرت سے ہے۔ یہ اُن کا مظہر اوّل ہے۔

۵۔ زمانہ، تابع موجود ہے یعنی Essence یا خودی کو اس پر تقدم حاصل ہے البتہ وہ تقدم principal ہے نہ کہ phenomenal۔

مختصر یہ کہ مکانیت کو زمان اور زمانیت کو مکاں کی ماہیت میں داخل کر کے اشاعرہ نے ان کی عینیت و غیریت کو جس طرح آپس میں گوندھ دیا ہے وہ مسلم فکر کے بڑے کارناموں میں سے ایک ہے۔ یہ نظریہ تشکیل نہ پاتا تو وجود کی زمانیت اور مکانیت کا قضیہ ایک مطلق حکم کے طور پر برقرار رہتا اور مابعد الطبیعی discourse کا امکان ماند پڑ جاتا۔

اقبال atomic time کے تصور کو رد کرتے ہیں۔ اُن کے اعتراضات کی نوعیت ان اقتباسات سے واضح ہے:

1, 'In fact the Ash'arite vaguely anticipated the modern notion of point-instant; but they failed rightly to see the nature of the mutual relation between the point and the instant... The point is not a thing, it is only a sort of looking at the instant.'^۱

2- 'Thus a criticism, inspired by the best traditions of Muslim thought, tends to turn the Ash'arite scheme of atomism into a spiritual pluralism...'^۲

3- 'Time, according to the Ash'arite, is a succession of individual 'nows'. From this view it obviously follows that between every two individual 'nows' or moments of time, there is an unoccupied moment of time, that is to say, a void of time. The absurdity of this conclusion is due to the fact that they looked at the subject of their inquiry from a wholly objective point of view.'^۳

4- '... the constructive endeavour of the Ash'arite, as of the moderns, was wholly lacking in psychological analysis, and the result of this shortcoming was that they altogether failed to perceive the subjective

aspect of time. It is due to this failure that in their theory the systems of material atoms end time-atoms lie apart, with no organic relation between them. ۱۱-ب

5- 'It is clear that if we look at time from a purely objective point of view serious difficulties arise; for we cannot apply atomic time to God and conceive Him as a life in the making. ۱۱-ج

اسی طرح کے اعتراضات ہیں جن کی بنا پر اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کے بعض گوشوں کو سراہنے اور اس کی اہمیت کا اعتراف کرنے کے باوجود^{۱۲} علامہ Atomic time کے تصور کو سرے سے رد کر دیتے ہیں۔^{۱۳} اس معاملے میں ہم نے اپنی رائے نمبر وار پہلے ہی عرض کر دی ہے لہذا اقبال کی تنقیدات پر خاص طور سے تبصرہ کرنا غیر مناسب محسوس ہوتا ہے۔ تاہم اتنا کہنے میں شاید کوئی حرج نہ ہو کہ اس مسئلے پر اقبال نے اشاعرہ پر جو اعتراضات کیے ہیں اُن کا خلاصہ یہ ہے کہ اشاعرہ کا نظریہ ذات یا خودی اور زمان کی لازمی نسبت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا کیوں کہ یہ objective بہت ہے، یعنی اشعریوں کا زمان یک سطحی ہے جو مثال کے طور پر زمان الہیہ کی نوعیت سمجھنے میں کوئی مدد نہیں کرتا۔^{۱۴}

اشاعرہ کی اس کمی پر خود مسلم روایت سے دلیل لانے کے لیے اقبال، عراقی اور دوانی کا حوالہ دیتے ہیں جو ان کے برعکس زمان و مکاں کی اضافیت کا دعویٰ کرتے ہیں۔^{۱۵}

یہاں دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ 'غایۃ الامکان' صوفی شاعر فخر الدین عراقی کی تصنیف نہیں ہے، اس کے مصنف محمود اشنوی ہیں اور ملا جلال الدین دوانی اضافیت زمان و مکاں کے قائل نہیں تھے، بلکہ اس معاملے میں اُن کا موقف وہی تھا جو اسلامی فلسفے کے بعض ائمہ مثلاً ابن رشد وغیرہ کا تھا، یعنی جو وجود متحرک، متغیر اور محدود نہیں ہے، زمان و مکاں اُس کے ساتھ نسبت نہیں رکھتے۔ اس کے لیے 'زوار' سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔

گو کہ نتیجے کے اعتبار سے اشنوی کا موقف روایتی ہی ہے لیکن اُس کا بیان ظاہر کرتا ہے کہ انھیں اس بحث پر وہ گرفت، مہارت اور بصیرت میسر نہیں تھی جو بڑے لوگوں میں نظر آتی ہے۔ زمان و مکاں کی اضافیت، مسلم فکر و عرفان کے تقریباً مسلمات میں سے ہے مگر لگتا ہے کہ اشنوی نے اس کو پوری طرح سمجھا نہیں اور اس اضافیت کی اندرونی مطلقیت سے تجاوز کر کے اور نفس اضافیت کو برقرار رکھتے ہوئے اسے انفعالی جہت ہی سے سہی، مطلق پر بھی وارد کر دیا حالانکہ اضافی کا مطلب ہی یہ ہے کہ مرتبہ اطلاق میں اس کا عدم ضروری ہے۔ حرکت، تسلسل اور تغیر منہا ہو کر بھی زمانہ اگر لائق اثبات، بلکہ وجود کی لازمی نسبت کے طور پر موجود رہتا ہے تو بعض ایسی مشکلات پیدا ہو جائیں گی جو مابعد الطبعی فکر کے لیے بھی لایحل ہیں۔

جہاں تک اقبال کا تعلق ہے تو وہ اس نظریے کو قدرے پسندیدگی اور ہم دردی سے دیکھنے کے باوجود من و عن قبول نہیں کرتے۔ اس پر اُن کی جو رائے ہے اُس کے بنیادی اجزاء یہ ہیں:

1- '..... a cultured Muslim sufi intellectually interpreted his spiritual experience of time and space in an age which had no idea of the theories and concepts of modern Mathematics and Physics,' (۱۶)

2- Iraqi is really trying to reach the concept of space as a dynamic appearance.' (۱۷)

3- 'His mind seems to be vaguely struggling with the concept of space as an infinite continuum; yet he was unable to see the full implications of his thought partly because he was not a mathematician and partly because of his natural prejudice in favour of the traditional Aristotelian idea of a fixed universe.' (۱۸)

4- A keener insight into the nature of time would have led Iraqi to see time is more fundamental of the two....' (۱۹)

5- Iraqi's mind, no doubt, moved in the right direction, but his Aristotelian prejudices, coupled with a lack of psychological analysis, blocked his progress.' (۲۰)

6- With his view that Divine Time is utterly devoid of change.... it was not possible for him to discover the relation between Divine Time and serial time and to reach, through this discovery, the essentially Islamic idea of continuous creation which means a growing universe.' (۲۱)

حوالے قدرے طویل تو ہو گئے مگر ہم یہیں ایک ضروری نکتے پر گفتگو کرنا چاہ رہے ہیں، اور وہ یہ کہ ہماری رائے میں اقبال اچھی طرح جانتے ہوں گے کہ مسلمان فلاسفہ و متکلمین ہوں یا صوفیہ، اللہ کی نسبت سے زمان و مکاں کے باب میں چند امور پر اس طرح متفق ہیں کہ ان کے داخلی اختلافات بھی یہاں ایک طرف ہو جاتے ہیں:

۱۔ ذاتِ الہیہ ماورائے زمان و مکاں ہے

۲۔ قدمِ باری ذاتی ہے نہ کہ زمانی

۳۔ حرکت، تغیر، جہت اور حد، اپنے ہر معنی میں کمالِ ذاتی کے منافی ہیں، لہذا ان کا گزر صفات کے دائرے، میں بھی محال ہے، اور یہ استحالہ عقلی بھی ہے۔

عراقی (اشنوی؟) بھی ان متفقات سے باہر تو نہیں گئے لیکن انھوں نے بات کہنے کا ایک ایسا نیم متصوفانہ نیم فلسفیانہ انداز اختیار کیا جس میں وہ اندرونی پک موجود ہے جسے استعمال کر کے ایک صحیح المعنی قول کو بھی اُس کی مراد کے مخالف رخ پر موڑا جاسکتا ہے۔ اقبال کے لیے تنوعِ زمان و مکاں کا یہ تصور نہیں بلکہ اس کا بیان باعثِ کشش ہے، ورنہ جس نتیجے تک یہ تصور پہنچتا ہے وہ ان کے لیے قطعاً ناقابلِ قبول ہے، یعنی زمانِ الہیہ میں حرکت و تغیر کی نفی۔ اس سے پہلے تک کے تمام مراحل میں اقبال، عراقی کے ساتھ ہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر کہیں اشارہ کر چکے ہیں کہ اقبال کی تمام فکری و تخیلی سرگرمیاں اُن کے تصورِ خودی کے گرد گھومتی ہیں اور خودی بھی انسانی خودی، جس کے اکثر تشکیلی عناصر Anthropomorphic ہیں۔ اقبال کا

انسان روایتی انسان سے کہیں زیادہ مکمل ہے۔ وہ محض صفاتِ الہیہ ہی کا نہیں بلکہ ذاتِ الہیہ کا مظہر ہے اور اس وجہ سے اپنی وجودی انفرادیت میں کسی طرح کی شرکت کو قبول نہیں کرتا، حتیٰ کہ خدا کی بھی وحدت الوجود کے مقابلے میں اُن کا نظریہِ اثنبیت، عبد و معبود کے تعلق کے اخلاقی و قانونی حدود کے تحفظ کے لیے نہیں ہے بلکہ اس کا حقیقی مقصود، کم از کم منطقی انتاج کی رُو سے، تالہ انسان اور تانسِ الہ ہے۔ یہ وہ منہا ہے جہاں وحدت الوجود نہیں پہنچ سکتا یا پہنچنا نہیں چاہتا۔ اس تک رسائی کا بس ایک راستہ تھا جو اقبال نے اختیار کیا: وجودی متوازیت۔ خدا اور انسان دو متوازی وجود ہیں جن کی موجودیت کے احوال تقریباً یکساں ہیں یعنی یہ دو مقابل ذاتیں ہیں جن کا وجودی سیاق و سباق فی الاصل مختلف نہیں ہے۔ چونکہ انسان کے موجود ہونے کی ایسی حالت تصور میں نہیں آ سکتی جس میں زمان و مکاں مستقل حوالے کی حیثیت نہ رکھتے ہوں لہذا خدا کے ساتھ اس کی بنی بر غیریت مشابہت کے اثبات کے لیے لازم ہے کہ زمان و مکاں کو خود ذاتِ باری کے لیے بھی ثابت کر دیا جائے۔ بصورتِ دیگر انسان کا وجودی استقلال، متوازیت، غیریت اور مشابہت میں سے کوئی ایک چیز بھی establish نہیں ہو سکتی۔ زمانی مکانی تنوع اور اضافیت کے نظریے میں فطری طور پر اس بات کا جواز موجود ہے کہ زمانیت اور مکانیت انسانی خودی کے الوہی جوہر سے متضاد نہیں ہیں۔ ہاں خودی کا مسبوق عن الزمان اور محدود فی المكان ہونا اس کے نقص پر دلالت کر سکتا ہے، لیکن خودی اپنے دونوں مراتب میں از روئے ماہیت اس نقص سے پاک ہے۔

عراقی کے بیان کردہ مراتبِ زمان و مکاں میں علامہ کو یہ امکان نظر آتا ہے کہ اس کی بنیاد پر انسانی خودی کا ربانی خودی سے صادر ہونا زیادہ قابلِ فہم ہو سکتا ہے۔ اسی لیے وہ عراقی کی سمت سفر کو درست کہتے ہیں۔ نزاعِ تصورِ انسان میں نہیں ہے بلکہ تصورِ خدا میں ہے۔ عراقی جب ذاتِ باری کی نسبت سے زمان کو حرکت و تغیر اور مکاں کو حدود و جہات سے عاری کر کے اُن کی ماہیت بدل دیتے ہیں تو یہ چیز اقبال کی scheme of things میں نہیں کھپتی۔ اس طرح انسانی خودی کا مستقل امتیاز maintain نہیں ہو سکتا اور مطلق خودی کو زمان و مکاں کی ہر جہت سے ماورامان کر ایک تو مقید خودی اپنے مصدر سے محروم ہو کر وجودی استناد گنوا بیٹھتی ہے، اور دوسرے اس طرح مقید خودی، مطلق خودی سے تقابلی امتیاز کے ساتھ مربوط ہونے کی بجائے اُس کے ضد میں ڈھل جاتی ہے جس سے خود اس کی موجودیت ہی غیر حقیقی بن کر رہ جاتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اقبال اُس وقت تک عراقی کے ساتھ رہتے ہیں جب تک وہ انسان کے روحانی کمال کی تفصیل بیان کرتے ہیں، لیکن جوں ہی وہ اس کمال کو الوہی کمال کے سمندر میں قطرے کی طرح فنا ہوتے دیکھتے ہیں، اپنی راہ الگ کر لیتے ہیں.... وہ راہ جو انھوں نے پہلے سے بنا رکھی ہے۔

ذاتِ خداوندی کا اپنی تمام صفات سمیت لااؤل و لاآخر ہونا، مذہبی فکر کا بنیادی مسئلہ اور مقدمہ ہے۔ اس کی پہلی دلالت ہی یہ ہے کہ وہ ذاتِ لازمان و لامکاں ہے، یعنی حرکت، تغیر، تجدید وغیرہ اُس کی ماہیت میں متحقق ہیں نہ فعلیت میں۔ اس دعوے کو مجروح یا کم زور کرنے والی ہر چیز بلکل الوجوہ ایک

انحراف ہے نہ صرف یہ کہ مذہبی فکر سے بلکہ خود نفسِ مذہب سے۔ یہی وجہ ہے اسلامی فکر و عرفان کی ساری روایت کم از کم اس معاملے میں ایسا لگتا ہے کہ ذرا سی چپک کی بھی روادار نہیں ہے۔ اس پس منظر میں اقبال کی Reconstruction کا منصوبہ اپنی غایت کے اعتبار سے اگر کسی بڑے اعتراض کا ہدف بن سکتا ہے تو وہ یہی ہے کہ انھوں نے پوری اسلامی روایت جس تصورِ الوہیت پر قائم ہے، اُسے بدلنے کی کوشش کی ہے اور انسان کے وجودی اور اخلاقی مرتبے کو ایک شدید شاعرانہ قوت کے ساتھ اتنا بڑھا دیا ہے کہ اس کے مقابلے میں خدا ہونا کچھ ایسا قابلِ فخر نہیں رہتا۔

بہر حال ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ حقائقِ انسانیہ کا صوفیانہ بیان اقبال کے تصورِ انسان کے لیے درکار بلندی اور پھیلاؤ فراہم کرتا ہے، لہذا وہ اس کی نتائج کی کلیت کو سختی سے رد کرنے کے باوجود اسے اظہاری پہلو سے اپنے لیے کارآمد بنا لیتے ہیں، یعنی اُس کی معنوی ساخت سے سروکار رکھے بغیر اُس کے لفظی شکوہ کو اپنے مصرف میں لے آتے ہیں۔ مثال کے طور پر عراقی ہی کا معاملہ لے لیں۔ عرفانی روایت کے درجہ دوم کے spokesmen کی طرح عراقی نے علم الوجود پر تشریحی انداز میں گفتگو کرتے ہوئے مسئلہ زمان و مکاں کو اپنا ہدف بنایا ہے۔ انھوں نے منطقی اور مکتبی صوفیہ کے اسلوب میں زمان و مکاں کے تین بنیادی مراتب بتائے ہیں: مادی اشیاء کا زمان و مکاں، روحانی موجودات کا زمان و مکاں اور الوہی زمان و مکاں۔ اس سے ان کا مقصود یہ تھا کہ وجودِ اصلی اور اُس کے تعینات کی تفصیلی تحقیق ہو جائے اور اس کے ضمن میں حقیقتِ جامعہ انسانیہ کا بھی بیان ہو جائے جو Being اور Becoming کا برزخ ہے اور خود متعین ہونے کے باوجود ماورائے تعینات حقیقت سے واصل ہونے کی قابلیت رکھتی ہے۔ یہی قابلیت اُس کی جامعیت کی واحد دلیل ہے۔ تصوف میں فنائے ذاتی اسی قابلیت کی کارفرمائی کا نام ہے۔ اقبال اس فنائے ذاتی کو بھی قبول کرتے ہیں مگر شکستنِ تعین کے معنی میں جو حیرت انگیز طور پر ارادی ہے۔

اقبال نے چونکہ اپنے لیے مفکر کے بجائے Reconstructor کا کردار منتخب کیا ہے، اس لیے زمان و مکاں کے مسئلے پر بھی وہ پہلے سے موجود تصورات کی تراش خراش اور انھیں ایک نئی ترکیب میں ڈھالنے تک محدود رہتے ہیں، اور یہ سارا عمل اُن کے خصوصی طرزِ فکر کے تابع ہے جو اپنی بناوٹ میں رومانوی اور آدرشی ہے۔ برگسٹاں کا حیاتیاتی دورانِ خالص، آئن اسٹائن کی طبیعیاتی مطلق اضافیت یا اضافی مطلقیت، اور ولیم جیمز کا نفسی تجربہ اور اس کے روحانی و مابعد الطبیعی محتویات — علامہ کے تصورِ زمان و مکاں کے بنیادی ترین عناصر ہیں جنھیں آپس میں جوڑنے کے لیے وہ ان کی انتہائی شکل کو محو کر دیتے ہیں۔ اس طرح کی مشروط اور censored پیوند کاری ظاہر ہے کہ پہلے سے طے شدہ نتائج کے حصول ہی کے لیے کی جاتی ہے۔ اس کے لیے ایک خاص طرح کا ذہن درکار ہے جس میں تصوراتِ شاعرانہ آمد کی طرح pharse ہوتے ہیں جنھیں اسی ذہن میں خلعتی طور پر موجود معنی آفرینی کی غیر وقوفی صلاحیت ایک ایسے discourse میں تبدیل کر دیتی ہے جس میں جمالیات اور اخلاق یک جان ہو کر اس کی verifiability کا سوال نہیں

اُٹھنے دیتے۔ اپنی functional جہت میں یہ ذہن حقیقت کی لازمی اعتباریت میں 'تجربی' وثوق پیدا کرنے کے لیے phenomenal کو rearrange کر کے نئی ترکیبی دلائیں وضع کرتا ہے جو اُس کے ماقبل موضوعہ مدلولات یا الفاظِ دیگر مفروضاتِ اولیہ کو واقعیت اور کلیت کا رنگ دے سکیں۔ اس ذہن سے پیدا ہونے والی فکر کو ہم نے جمالیاتی و اخلاقی اس لیے کہا ہے کہ کلیت و واقعیت کا اجتماع اگر ممکن ہے تو اسی طرح۔ کم از کم برصغیر کی حد تک مسلم روایت میں اس ذہن کا اگر واحد نہیں تو سب سے متحرک اور طاقت ور اظہار اقبال میں ہوا۔ انھیں دوسروں کے مقابلے میں ایک سہولت یہ بھی میسر تھی کہ مغربی علوم اور جدید سائنس کا تفصیلی علم رکھتے تھے اور مغرب کی شعریات سے بھی دوسروں کے مقابلے میں کہیں زیادہ واقف تھے۔ اس کی وجہ سے اُن کے ذہن کو اپنی فطری functioning، یعنی مظاہر کی نئی ترتیب و ترکیب کے لیے درکار خام مواد بھی کثرت سے دستیاب ہو گیا جس کے لانا انتہا تنوع اور نیز قبولیت کی بنا پر انھیں کسی بھی مرحلے پر پانی کے حصول کے لیے کنواں خود نہیں کھودنا پڑا۔

اگر آدمی خود کو کہیں fix کیے بغیر اقبال کے خیالات و تصورات کا حقیقی مفہوم میں غیر جانب دارانہ مطالعہ کر سکے تو کم از کم اس نتیجے پر پہنچنے سے رک نہیں سکتا کہ اُن کا اصول استدلال ایک خاص انداز سے تطبیقی ہے۔ اُن کی کائنات اپنے مابعد الطبعی پھیلاؤ میں بھی انسان مرکز ہے۔ اس انسان مرکزی کو تقویت پہنچانے والا ہر تصور، اپنی نظریاتی حیثیت سے قطع نظر اُن کے لیے باعث کشش ہے۔ اُن کی بے پناہ تالیفی صلاحیت متضاد نظریات کو بھی اس مصرف میں لے آتی ہے۔ اُن کے فکر و تخیل کا عمل جہاں جہاں بھی مکمل ہوا، اس کی تکمیل میں بالعموم متضاد عناصر کی کارفرمائی صاف نظر آتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر ایسی شخصیات کی ایک فہرست تیار کی جائے جن کا اقبال پر گہرا اثر ہے تو بڑی دلچسپ صورتِ حال سامنے آئے گی.... لیکن یہ کام ہماری موجودہ ذمہ داری کے دائرے میں نہیں آتا، اس لیے اس طرف جانے کے بجائے سرِ دست ہم اپنی توجہ اس نکتے پر مرکوز رکھیں گے کہ اقبال دو چیزوں میں پائے جانے والے صریح تناقض کو رفع کیسے کرتے ہیں اور کیوں؟ کیسے کا جواب تو یہ ہے کہ وہ وجہ تناقض کو نظر انداز کر دیتے ہیں، اور جہاں تک 'کیوں' کا تعلق ہے تو اس کا جواب ہم دے چکے ہیں: کسی پہلے سے موجود خیال کو استدلال اور بیان کی سطحوں پر ثابت اور مستحکم کرنے کے لیے۔

جیسے مسئلہ زمان و مکاں میں اگر ہم یہ دیکھنا چاہیں کہ مختلف تصورات پر تبصرے کی سطح سے اوپر اُٹھ کر اقبال کا اپنا مستقل موقف کیا ہے؟ اس کے لیے سب سے پہلے ہمیں اپنے ذہن کو اس بات پر قائل کرنا پڑے گا کہ نہایت بنیادی مباحث میں بھی یہ گنجائش کبھی ختم نہیں ہوتی کہ اُن پر اختیار کیا جانے والا موقف technically عقلی یا تجربی نہ ہو اور اس کی تشکیل کسی عارفانہ، حکیمانہ اور شاعرانہ تخیل سے ہوئی ہو۔ اس کے بعد ہی ہم یہ دیکھنے کے قابل ہو سکیں گے کہ اقبال کی نظر میں حرکت و تغیر اور وجود ہم معنی ہیں اور عین یکدیگر۔ وجود اپنے ہر مرتبے میں فعلیت کے فرق کے ساتھ اصلاً حرکت ہی ہے جس کے من والی کا ظہور

بعد میں ہوتا ہے، اور وہ بھی ایسی اضافیت کے ساتھ جو واجب الاثبات ہے۔ اس کی تفصیل مطلوب ہو تو پیچھے گزرنے والے حوالے دیکھ لیے جائیں۔

اقبال کے تصورِ وقت کو ایک مربوط بیان میں ڈھالنا آسان نہیں۔ اُن کا شعر اُن کے فلسفے میں اور فلسفہ شعر میں اس طرح سرایت کیے ہوئے ہے کہ اُن کے کسی بھی نظریے کو بیان کرتے ہوئے ایک اندرونی منتقلی کے مسلسل عمل سے گزرنا پڑتا ہے جو اظہار و استدلال کے ظاہری در و بست کو بھی منقلب کرتا رہتا ہے۔ اس لیے بہتر ہے کہ اُن کے اس تصور کو نکتہ بہ نکتہ کر کے بیان کرنے کی کوشش کی جائے جس کے ذریعے سے امید ہے کہ اس مسئلے پر اقبال کے فکر و تخیل کے حاصلات کا ایک مجموعی خاکہ سا تیار ہو جائے گا:

- ۱۔ وجودِ حقیقی، خودی ہے۔
- ۲۔ خودی کی دو وجودی جہتیں ہیں:
- ذاتیت اور فعلیت
- ۳۔ ذاتیت کے بنیادی اوصاف یہ ہیں:
- وحدت، قدم، علم، آزاد ارادہ اور متصف بالصفات ہونا
- ۴۔ فعلیت کا بنیادی عنصر تخلیق ہے۔
- ۵۔ ذات اور فعل کے درمیان حرکت منتفق ہے۔
- ۶۔ یہ حرکت مکانی نہیں ہے بلکہ تغیر محض یا تغیر بلا تواتر ہے۔ یعنی اس سے کوئی وجودی اور اصلی تبدیلی عمل میں نہیں آتی بلکہ ذات کی قوتِ فعل میں ڈھلتی ہے۔
- ۷۔ یہی تغیر، دورانِ محض ہے جو اصلِ زمان ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ زمانِ حقیقی ہے جس کے ذریعے سے ذاتِ الہیہ میں پوشیدہ امکانات عمل پذیر ہوتے ہیں اور اس کے کمالات unfold
- ۸۔ خودی سے خودی کے صدور میں یہ پورا setup الوہی سے انسانی ہو جاتا ہے ضروری فرق مراتب کے ساتھ
- ۹۔ انسانی realm میں ہستی کا اصول چونکہ اثنبیت ہے لہذا یہاں زمان یا حرکتِ اصلی یا تغیر محض کو succession لاحق ہو جاتی ہے جو مرتبہ وحدت میں درکار نہیں تھی کیوں کہ وہاں کوئی دوسرا نہیں تھا۔
- ۱۰۔ تاہم انسانی خودی بھی جس حرکت سے عبارت ہے وہ دورانِ محض ہی ہے۔
- ۱۱۔ اس لیے انسان زمانِ الہیہ کے معانی کو اپنے اندر دریافت کر سکتا ہے۔
- ۱۲۔ انسانی خودی کی فعلی تحدیدات کی وجہ سے زمانے کے بہاؤ پر جب اس کی گرفت ڈھیلی پڑنے لگتی ہے تو اُس کا تصورِ زمان بھی میکاکی اور جبری ہو جاتا ہے۔
- ۱۳۔ نتیجتاً انسانی خودی کی طرح انسانی تاریخ بھی یا تو نظر کا دھوکا بن کر رہ جاتی ہے یا تقدیر کے تابع

ہو جاتی ہے۔

- ۱۴۔ ان تحدیدات کو جو خودی کی حقیقت سے بُعد کے نتائج ہیں، توڑنے کا ایک ہی ذریعہ ہے: حرکت و تغیر کے درمیان حقیقی اور عینی وجود ہونے کا وجدانی ایقان۔
- ۱۵۔ اسی سے وہ آزادانہ تخلیقی ارادہ بیدار ہوگا جو غلبہ و تقدیم خودی بر زمان کے ربانی اصول کا عکاس ہے۔
- ۱۶۔ انسانی خودی اپنی اس حالت میں زمانے یعنی حرکت و تغیر کی کائناتی رو پر غالب آ سکتی ہے کہ وہ اپنے مصدر یعنی ربانی خودی میں کار فرما از ذات تابعہ صفت یا از قوۃ تابعہ فعل حرکت کا تحقق خود اپنے اندر کرنے لگے۔
- ۱۷۔ یہی وہ حال ہے جو انسانی خودی کو بقائے دوام کا مستحق بناتا ہے۔

یہ ہیں علامہ کے تصورِ زمان کے وہ بنیادی نکات جس میں وہ مسلم فکر کی پوری روایت میں منفرد ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک نکتہ بھی اس روایت میں موجود نہ تھا۔ اس انفرادیت کے ظاہر ہے کہ کچھ اسباب ہیں۔ اقبالیات میں ان کی تحقیق پر ابھی کوئی قابل ذکر کام نہیں ہوا، شاید آئندہ کوئی صاحب ہمت فرمائیں۔

مذکورہ بالا نکات کا جو خلاصہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ زمانہ خدا کے لیے بھی ثابت ہے مگر وہاں اس کا ثبوت عینی نہیں ہے، جب کہ انسانی دنیا میں وقت فاعلی انداز رکھتا ہے اور ایک مؤثر اصول کے طور پر موجود ہے۔ تاہم انسان اپنی خودی کے حقیقی پھیلاؤ میں زمانے کو subjectivize کر کے اُس کے ماہیتی جوہر یعنی دورانِ محض اور اخلاقی جوہر یعنی بقائے دوام کا تجربہ کر سکتا ہے اور اسے اپنی وجودی و روحانی تکمیل کا وسیلہ بنانے پر قادر ہو سکتا ہے۔

اگلی گفتگو کا موقع آیا تو ہم اقبال کی شاعری اور خطبات سے اُن کے تصورِ وقت کے ضروری اجزاء کو اکٹھا کر کے ان کا تنقیدی مطالعہ کریں گے۔

حوالے اور حواشی

- 1 Pure time, then, as revealed by a deeper analysis of our conscious experience, is not a string of separate, reversible instants; it is an organic whole in which the past is not left behind, but is moving along with, and operating in, the present. And the future is given to it not as lying before, yet to be traversed; it is given only in the sense that it is present in its nature as an open possibility. (page, 39-40)

- 2 Time regarded as destiny forms the very essence of things. As the Qur'an says: 'God created all things and assigned to each its destiny. The destiny of a thing then is not an unrelenting fate working from without like a task master; it is the inward reach of a thing, its realizable possibilities which lie within the depths of its nature, and serially actualize themselves without any feeling of external compulsion. (page, 40)
- 3 If time is real, and not a mere repetition of homogeneous moments which make conscious experience a delusion, then every moment in the life of Reality is original, giving birth to what is absolutely novel and unforeseeable. 'Everyday doth some new work employ Him, says the Qur'an. (page, 40)
- 4 To exist in real time is not to be bound by the fetters of serial time, but to create it from moment to moment and to be absolutely free and original in creation. (page, 40)
- 5 On the analogy of our conscious experience, then, the universe is a free creative movement. (page, 41)
- 6 A critical interpretation of the sequence of time as revealed in our selves has led us to a notion of the Ultimate Reality as pure duration in which thought, life, and purpose interpenetrate to form an organic unity. (page, 44)
- 7 If we regard past, present, and future as essential to time, then we picture time as a straight line, part of which we have travelled and left behind, and part lies yet untravelled before us. This is taking time, not as a living creative moment, but as a static absolute, holding the ordered multiplicity of fully- shaped cosmic events, revealed serially, like the picture of a film, to the outside observer..... Personally, I am inclined to think that time is an essential element in Reality. But real time is not serial time to which the distinction of past, present, and future is essential; it is pure duration, i.e. change without succession. (page, 46)
- 8 Serial change is obviously a mark of imperfection; and, if we confine ourselves to this view of change, the difficulty of reconciling Divine perfection with Divine life becomes insuperable..... The Absolute Ego, as we have seen, is the whole of Reality. He is not so situated as to take a perspective view of an alien universe; consequently, the phases of His life are wholly determined from within. Change, therefore, in the sense of a movement from an imperfect to a relatively perfect state, or vice versa, is obviously inapplicable to His life. (page, 47)

۹ کلیات اقبال، فارسی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۸۵-۸۶

10 The Reconstruction of Religious Thought in Islam, op.cit., p57

11 Ibid., page, 59-60

12 " " page, 54-60

13 " " page, 58

14 " " page, 60

15 " " page, 60

16 " " page, 109

17 " " page, 109

18 " " page, 109

19 " " page, 109-110

20 " " page, 110

21 " " page, 110

۷۴- تفکیر دینی پر تجدید نظر، ص ۱۷۔

75- The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 1.

۷۶- تفکیر دینی پر تجدید نظر، ص ۹۔

۷۷- وحید مشرت، ڈاکٹر، تجدید فکریات اسلام، ص ۲۳۵۔

۷۸- ایضاً، ص ۲۳۶۔

79- The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 1.

۸۰- تجدید فکریات اسلام، ص ۱۶۔

81- The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 1.

۸۲- تجدید فکریات اسلام، ص ۱۵۔

83- The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 1.

۸۴- تجدید فکریات اسلام، ص ۱۵۔



اقبال، تحسین غالب اور اردو شعریات

احمد جاوید

اقبال نے اپنی نظم ”مرزا غالب“ میں اسد اللہ خاں غالب کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ عام قاری کو اقبال کی اس تحسین غالب کے اندر کچھ مبالغہ محسوس ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اقبال کا تصور شاعری، غالب کے تصور شاعری سے بالکل مختلف ہے۔ اقبال مقصدیت کے بہت بڑے ترجمان تھے جبکہ غالب اور ان جیسے دیگر شعرا شاعری برائے شاعری کا پرچم اٹھائے نظر آتے ہیں۔ ایسی متضاد صورت حال میں حضرت علامہ کی نظم در مدح غالب کچھ عجیب محسوس ہوتی ہے۔ کیا غالب کی شاعری واقعی اس مبالغہ آمیز تعریف و توصیف پر پوری اترتی ہے؟

یہ تعجب اس پہلو سے تو ٹھیک محسوس ہوتا ہے کہ اقبال ایک طرف تو شعر کے روایتی تصور کو بڑی حد تک رد کرتے ہیں اور دوسری طرف ایک ایسے شاعر کی پر زور مداحی بھی کر رہے ہیں جو تمام تر جدت اور ندرت کے باوجود روایتی شعریات کے اکثر مسلمات سے تجاوز نہیں کرتا۔ کم از کم فنی اور ذوقی سطح پر غالب اسی معیار سے پرکھے جانے کا تقاضا کرتا ہے جو کسی بھی بڑے روایتی شاعر کے مطالعے کے لیے درکار ہے۔ تاہم یہ چیز بھی پیش نظر رہے کہ خود اقبال کی شعری عظمت جن بنیادوں پر قائم ہے وہ نظریاتی کم ہیں اور فنی زیادہ۔ اس عظمت کے فنی اسباب کا تجزیہ کیا جائے تو یہ بات بہت

واضح نظر آتی ہے کہ اگر غالب نہ ہوتے تو اظہار اور تخیل کے بعض ایسے نادر سانچے شاید وجود ہی میں نہ آتے جن کے استعمال نے اقبال کو بڑا شاعر بننے میں ایک فیصلہ کن مدد فراہم کی۔ اردو زبان میں پیچیدہ مفکرانہ + جمالیاتی تخیل اور اس کی بنیاد پر نئے سے نئے پیکر ڈھالنے کی وہ سہارا غالب ہی نے پیدا کی جو اقبال کا مایہ امتیاز ہے۔

”مرزا غالب“ اقبال کے ابتدائی ادوار کی ایک نظم ہے، اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ غالب کی کائنات شعر میں کس درجہ رسوخ رکھتے تھے اور اردو شاعری کے لیے واحد معیار بن جانے والے اس شاعر سے بامعنی تخلیقی گہرائی میں اثر پذیر ہونے کی کیسی استعداد رکھتے تھے۔ تعجب تو اس بات پر ہونا چاہیے کہ اپنے شعری سفر کے ابتدائی مراحل ہی میں اقبال کا شعری فہم اور ذوق اتنا پختہ اور اس قدر تربیت یافتہ تھا کہ غالب ایسے مشکل شاعر کے تخلیقی جوہر کو گرفت میں لے کر اس کے اصولی خصائص کو اس طرح متعین کر کے بیان کر دیا ہے۔

میری رائے میں ناگزیر رسمی مبالغے کے باوجود اقبال نے اس نظم میں غالب کی مداحی میں کوئی ایسا مبالغہ نہیں کیا جس کی وجہ سے ہم غالب کے ہاں کوئی ایسا وصف بھی مان لیں جو دراصل وہاں موجود نہیں ہے۔ غالب اس تعریف کا مستحق ہے، بلکہ اس میں کچھ باتیں ایسی بھی دریافت ہو سکتی ہیں جن کی طرف اس نظم میں اشارہ نہیں کیا جاسکا۔

فن برائے زندگی اور فن برائے فن کا تضاد تو ٹھیک ہے، لیکن یہ بات یاد رہے کہ فن چاہے برائے زندگی ہو چاہے برائے فن، اس کا حسن و قبح تو دونوں دائروں میں مشترک ہی رہے گا۔ شاعر کا نظریہ جو بھی ہو، اس کی شاعری کو جانچنے کا معیار بہر حال واحد ہوگا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ نظریاتی سطح پر اقبال، حافظ کی مخالفت میں کہاں تک پہنچ گئے تھے لیکن تخلیقی اور فنی جہت سے وہ خواجہ شیراز کو ہمیشہ شاعروں کے شاعر کی حیثیت سے دیکھتے اور سراہتے رہے۔

ویسے فن کی مقصدیت کا سارا مبحث بے معنی ہے۔ ایک فن کار کسی نظریے یا فلسفے کو اپنی جمالیاتی سرگرمیوں کا مرکز بنا سکتا ہے، لیکن اس کی بنیاد پر جمالیاتی اصول اور معیارات سے پہلو تہی نہیں کر سکتا۔ اسی طرح دوسرا فن کار کسی نظریے یا فلسفے سے بے نیاز ہو کر یا اُن کا پابند ہوئے بغیر فن کے عظیم نمونے ایجاد کر سکتا ہے۔ نظریہ و فکر فن کی شرائط میں سے نہیں ہیں، البتہ محاسن ہو سکتے ہیں۔ شعور کا جمالیاتی تناظر ایک مربوط معنویت پر استوار ہو تو اس کی بدولت جمالیاتی رسائی میں اضافہ یقیناً ہوتا ہے۔ شاعری وغیرہ تصور جمال کی موجد نہیں ہوتی بلکہ ایک موجود تصور جمال کی خلافت اتباع اور صورت گری کرتی ہے۔ ہر تہذیب دیگر مجموعی تصورات کی طرح جمال کا بھی ایک تصور رکھتی ہے۔ اس کی ماہیت ذہنی یا انفرادی یا وقتی نہیں ہوتی بلکہ اس میں بھی حق اور خیر کے تصورات کی طرح وہ اقداری استقلال پوری طرح موجود ہوتا ہے جس میں تبدیلی و تغیر کا امکان محض اوپر اوپر کا فرما رہتا ہے، اصول ان کی پہنچ سے ماورا رہتے ہیں۔ ہماری روایت اپنی اصل اور مقصود، یعنی حقیقت کے تناظر میں جن بنیادی تصورات پر مبنی ہے، اُن کی باہمی نسبتوں کا شعور ہماری اصطلاح میں حکمت کہلاتا ہے — یعنی حقیقت کی بے اعتبار مظاہر معرفت۔ تصور جمال چونکہ حقیقت کے سلسلہ ظہور اور اس میں پائے جانے والے تنوع کو محفوظ رکھتا ہے، لہذا اس کی کارفرمائی میں حسی اور تجربی رنگ حاوی رہتا ہے اور ذہنی کیفیت کم ہوتی ہے۔ اس لیے حکیمانہ شعور جمال کو نظریہ سازی اور فلسفہ طرازی کی ضرورت نہیں ہوا کرتی۔ اس شعور کو حقیقت کا ورائے ذہن حضور میسر ہے، ذہن جن اسالیب حصول کا پابند ہے وہ اس فضا کو اول تو گرفت میں نہیں لے سکتا اور اگر یہ کوشش کرے گا تو انتشار کا موجب بنے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ٹھیکہ عارفانہ

اور حکیمانہ شاعری بھی حقائق کے حضور سے عبارت ہوتی ہے، فہم سے نہیں۔ شاعری کی اس قسم میں معانی اپنی نوع کے لحاظ سے محض مفہومات نہیں ہوتے، بلکہ حقیقت سے نسبت رکھنے والے تجربات کا اظہار ہوتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ ایسا اظہار ذہن اور عقل کے لیے fulfilling ہوتا ہے۔ شعر حکمت کی شرح بھی اسی اصول پر کی جاتی ہے کہ اس میں ذہن ایک معاون عنصر کی حیثیت سے شامل ہو کر اپنی تسکین اور سرشاری کی روداد بیان کرتا ہے۔

مختصر یہ کہ اقبال کا مفکر اور فلسفی ہونا، اور مثال کے طور پر نظیری کا ایسا نہ ہونا، ہمیں نظیری پر اقبال کی کسی جزوی فوقیت کا بھی دعویٰ کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ نظیری حقیقت کے self disclosure کو جس جمالیاتی دروہست میں دیکھنے کی صلاحیت اور بیان کرنے کی قدرت رکھتا ہے، وہ حقیقت کے ذہنی تصور سے بہت بڑی چیز ہے۔

اس پس منظر میں بہتر ہوگا کہ ”مرزا غالب“ کا مصرع بہ مصرع، بیت بہ بیت ایک تشریحی تجزیہ کرنے کی کوشش کی جائے۔ امید ہے کہ اس طرح ایک تو یہ پتہ چل جائے گا کہ غالب کی شاعری کن بنیادوں پر عظمت کا ناقابل تغیر پہاڑ بنی ہوئی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ تفہیم غالب کی روایت میں اقبال نے بھی کچھ بلوغ اضافے کیے ہیں۔

فکر انسان پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا
ہے پر مرغِ خیل کی رسائی تا کجا

اگر غالب نہ ہوتا تو اردو کی فکری روایت میں بھی یہ نکتہ پوری طرح سامنے نہ آتا کہ فکر کا جمالیاتی منہا کیا ہوتا ہے، اور عقلی شعور اور جمالیاتی شعور کے نقطہ یکجائی تک رسائی کے بلند ترین مراتب کا حصول کیسے ممکن ہے؟ بالفاظ دیگر، غالب نے جس طرح حقائق کے جمالیاتی حضور کو عقلی تصورات سے ممتاز کر کے دکھایا ہے، اس سے کم از کم اردو شاعری ایک اور حکیمانہ مرتبے کو پہنچ گئی۔ یہ نری مداحی نہیں ہے بلکہ اس کے شواہد غالب کی اردو اور فارسی شاعری سے بہ کثرت فراہم ہوتے ہیں۔ یہاں ان کے اردو دیوان سے دو منسوخ اشعار نقل کیے جا رہے ہیں جو غالب نے عین نوجوانی یعنی ۱۸ برس کی عمر میں کہے تھے:

نہیں ہے باوجود ضعف سیر بے خودی آساں
رہ خوابیدہ میں اگلندنی ہے طرح منزل با
تماشا کردنی ہے انتظار آباد حیرانی
نہیں غیر از نگہ جوں زرگستاں فرش محفل با

پہلے شعر میں حضور حقیقت کا وجودی مرتبہ بیان ہوا ہے اور دوسرے میں علمی۔ پہلے کا اقتضا فقدان ہے اور دوسرے کا حصول۔ یہ حکیمانہ سطح اردو شاعری کی پوری روایت میں اگر کہیں دریافت ہو جائے تو میرے لیے تعجب خیز ہوگا۔

تھا سراپا روح تو، بزمِ سخن پیکرِ ترا
زیب محفل بھی رہا، محفل سے پنہاں بھی رہا

غالب اردو شاعری کی ایک نہایت قیمتی روایت کا موجد ہے مگر خود اس روایت کے حدود میں سمانہیں سکتا، یعنی اس کی شاعری سے جو روایت پیدا ہوئی وہ اس کی شاعرانہ عظمت کی طرف اشارہ تو کرتی ہے مگر اس کا احاطہ نہیں کر سکتی۔

اردو کے شعری معیارات غالب سے بڑی حد تک ماخوذ ہیں مگر اس کے شعری کمالات کی توجیہ کے لیے کافی نہیں ہیں۔ اس شعر میں بزمِ سخن اردو شاعری اور اس کی مجموعی روایت کو کہا گیا ہے، یہ نکتہ نظر میں رہے تو ساری بات سمجھ میں آ جاتی ہے۔

دید تیری آنکھ کو اس حسن کی منظور ہے
بن کے سوزِ زندگی، ہر شے میں جو مستور ہے

وحدت اور ہمہ گیری، شعور کی دیگر انواع کی طرح جمالیاتی شعور کا بھی مقصود ہے۔ شعور کی ہر قسم موجودات کو اصل واحد پر استوار دیکھنا چاہتی ہے۔ یعنی حقیقت کے ساتھ نسبت ثابت نہ ہو تو موجود ہونے کا استحقاق فنا ہو جاتا ہے۔ جمالیاتی شعور اس نسبت کو اصل و مظاہر کے نظام تعلق کی بنیاد پر قبول کرتا ہے، مطلب یہ کہ حضور (presence) کو مقصود اصلی جانتا ہے اور چیزوں کی جمالیاتی قدر کو اسی حضور سے مشروط رکھتا ہے۔

دیکھیے غالب کے ہاں شعور کی یہ بلند ترین جمالیاتی کارکردگی کس کس انداز سے ظاہر ہوتی ہے۔

ہے رنگِ لالہ و گلِ نسریں جدا جدا
ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہیے

دیکھ کر تجھ کو چمن بس کہ نمو کرتا ہے!
خود بخود پہنچے ہے گل گوشہ دستار کے پاس

چاک مت کر جیب بے ایامِ گل
کچھ ادھر کا بھی اشارہ چاہیے

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دائمِ نقاب میں

نقشِ فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا
کاغذی ہے پیر بن ہر پیکرِ تصویر کا

اس باب میں غالب کے بیسیوں اشعار نقل کیے جاسکتے ہیں، یہ پانچ تو بس نمونے کے ہیں۔

محفلِ ہستی تری برہم سے ہے سرمایہ دار
جس طرح ندی کے نغموں سے سکوت کو ہمار

بڑی شاعری، بڑی آواز بھی ہوتی ہے۔ شعر کی جمالیاتی تکمیل میں اس بات کا بہت دخل ہے کہ معنی اور تصویر کے ساتھ ساتھ، لفظ کی آواز بھی اس کے حسن اور معنویت میں اضافہ کرے۔ غالب اس شرط پر بھی ہر عظیم شاعر کی طرح پورے اترتے ہیں۔ مثلاً ذیل کے اشعار میں دیکھیے کہ ان میں بننے والی مجموعی فضا میں خوش آہنگی کتنے واضح انداز سے کارفرما ہے:

جہاں تیرا نقش قدم دیکھتے ہیں

خیاباں خیاباں ارم دیکھتے ہیں

غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک نفس
برق سے کرتے ہیں روشن شمع ماتم خانہ ہم

سنہلنے دے مجھے اے نا اُمیدی کیا قیامت ہے
کہ دامان خیال یار چھوٹا جائے ہے مجھ سے

غرض اس طرح کی متعدد مثالیں ہیں جو اس وصف میں غالب کو انتہائی حد تک منفرد ثابت کرتی ہیں۔

تیرے فردوسِ تنخیل سے ہے قدرت کی بہار
تیری کشتِ فکر سے اُگتے ہیں عالم سبزہ وار

عظیم شاعری، آواز، تصویر اور معنی کو ایک دوسرے میں مدغم کرنے کا عمل ہے۔ آواز کا بیان پچھلے شعر میں ہو گیا تھا، یہاں پیکر تراشی اور معنی آفرینی میں اس اہم ترین شاعر کا مرتبہ دکھایا گیا ہے۔ شاعری میں تنخیل، جمال کی رو بروئی میں ایسے حسی و فوری عبارت ہے جو تصور کو محسوس بنا دیتا ہے اور حسن کی حقیقت کے لیے ایک صوری سیاق و سباق تخلیق کر دیتا ہے۔ جمال جس کامل اظہار کا نام ہے، لفظ کی شمولیت کے بغیر اس کا فعال اور تخلیقی ادراک ممکن نہیں ہے۔ شعری تنخیل اسی ادراک کا دوسرا عنوان ہے۔ جس کے عمومی اور mechanical مظاہر، جمالیاتی شعور کی تخلیقی طلب کو پورا کرنے سے قاصر ہیں لہذا انسان اپنی اس طاقت کو جس میں اظہار اور ادراک ضروری امتیاز کے ساتھ یکجان ہیں، جمال کے نئے اسالیب اظہار کی ایجاد یا دریافت میں صرف کرتا ہے۔ یہ قوت جو جمال کی قبولیت اور اس قبولیت کے اظہار کو برسرِ عمل لاتی ہے، لفظ ہے۔ انسانی شعور کا تمام تر فعل و انفعال لفظ کی اساس پر ہے۔ ہم جو کچھ جانتے ہیں وہ ملفوظ ہے اور ہم اظہار کی اتنی ہی طاقت رکھتے ہیں جو لفظ ہمیں فراہم کرتا ہے۔ گویا قدرت مظہر جمال تو ہے مگر منجملہ تنوع ظہور جمال کا خاصہ ہے، قدرت یعنی عالم خارجی اس تنوع کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ ظہور جمال کا اصل Pattern انسانی شعور اور لفظ کی بندہ دار نسبتوں پر استوار ہے۔ شاعر کی تخلیقی گہرائی میں صورت پکڑنے والا حضور جمال، مناسب حال الفاظ میں اظہار پا کر چیزوں کے جمالیاتی جمود کو توڑ کر ان کے اندر موجود اس معنویت کو نئے ڈھب سے ابھار دیتا ہے جو نظر انداز شدہ حالت میں پڑی ہوئی تھی۔ تنخیل کو قدرت کی بہار اس معنی میں کہا گیا ہے کہ وہ چیزوں میں مظہریت کے عنصر کو ان کے دیگر عناصر، حتیٰ پر غالب کر دیتا ہے۔ تنخیل کی یہ شان غالب کا اصلی امتیاز ہے۔

جاں فزا ہے بادہ جس کے ہاتھ میں جام آ گیا
سب لکیریں ہاتھ کی گویا رگ جاں ہو گئیں

کیوں اندھیری ہے شبِ غم، ہے بلاؤں کا نزول
آج ادھر ہی کو رہے گا دیدہ اختر کھلا

رو میں ہے رخسِ عمر کہاں دیکھیے تھمے
نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں

سائے کی طرح ساتھ پھریں سرو و صنوبر
تو اس قدِ دلکش سے جو گلزار میں آوے

☆

ہو گئے ہیں جمع اجزائے نگاہ آفتاب!!
ذرے اس کے گھر کی دیواروں کے وزن میں نہیں

☆

رونق ہستی ہے عشقِ خانہ ویراں ساز سے
انجمن بے شمع ہے گر برقِ خرمن میں نہیں

☆

دوامِ کلفتِ خاطر ہے عیشِ دنیا کا!
حنائے پائے خزاں ہے بہار اگر ہے بھی

جس طرح تخیل، جمال کی صورتی تجرید اور تشکیل کرتا ہے اسی طرح فکر اس کی معنوی ہیئت کو تخلیقی گرفت میں لانے کی کوشش کرتی ہے، بالفاظ دیگر تخیل کا انحصار جمال کے ظاہر پر ہے جب کہ فکر کا قیام جمال کے باطن پر ہے۔ فکر حسن کو نظری تسکین کا ماخذ بنا دیتی ہے۔ غالب کا تخیل چونکہ معنی کو تصویر کرنے کا عمل ہے لہذا ان کے ہاں فکر اور تخیل کا اصطلاحی امتیاز بہت حد تک رفع ہو جاتا ہے۔ جو مثالیں اوپر دی گئی ہیں، وہ فکر کے نمونوں کی حیثیت بھی رکھتی ہیں۔ تاہم بعض مقامات ایسے ہیں جہاں فکر تخیل سے ممتاز اور اس پر غالب نظر آتا ہے، مثلاً:

ہیں زوالِ آمادہ اجزا آفریش کے تمام
مہر گردوں ہے چراغِ رہزار بادیاں

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پایا

غالب کی نوجوانی کی غزلوں میں سے ایک غزل کے کچھ اشعار دیکھیے جن سے یہ بہر حال ثابت ہوتا ہے کہ فکر کا جوہر غالب کے تخلیقی سرمائے میں شروع ہی سے پوری آب و تاب کے ساتھ موجود رہا ہے:

گر یاس سر نہ کھینچے تنگی عجب فضا ہے
وسعتِ گہ تمنا یک بام و صد ہوا ہے

دیوانگی ہے تجھ کو درسِ خرام دینا
موجِ بہار یکسر زنجیرِ نقشِ پایا ہے

درسِ خرام تا کے خمیازہ روانی؟
اس موج سے کو غافل پینا نہ نقشِ پایا ہے

ابھی تک ہم نے فکر کو ذہن کی فلسفیانہ صلاحیت کے معنی میں قبول کر کے غالب کے دیوان سے اس کے کچھ شواہد پیش کیے ہیں۔ یہ خیال اب آیا ہے کہ فکر ایک شعری اصطلاح بھی ہے جو مضمون آفرینی کے کام آتی ہے۔ گویا فکر جمالیاتی شعور میں وقوف (cognition) کا وہ عمل ہے یا ملکہ ہے جس کی بنیاد پر معانی کی جمالیاتی تشکیل ہوتی ہے۔

وہ معانی جو ذہن کے لیے بھی نامانوس نہیں ہیں۔ دیکھیے غالب خالص عقلی تصورات کو کس طرح جمالیاتی شعور کی تحویل میں دیتا ہے:

خیال مرگ کب تسکین دل آزرده کو بخشے
مرے دام تمنا میں ہے ایک صید زبوں وہ بھی

☆
ہوں گرمی نشاط تصور سے انغمہ سنج
میں عندلیب گلشنِ نا آفریدہ ہوں

☆
شوق اُس دشت میں دوڑائے ہے مجھ کو کہ جہاں
جادہ از غیر از نگہ دیدہ تصویر نہیں

☆
اے پرتو خورشید جہاں تاب ادھر بھی
سائے کی طرح ہم پہ عجب وقت پڑا ہے

☆
ہر قدم دوری منزل ہے نمایاں مجھ سے
میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

☆
زندگی مضر ہے تیری شوخی تحریر میں
تاب گویائی سے جنبش ہے لب تصویر میں

”شوخی تحریر“ غالب کا وہ وصف ہے جس میں کئی چیزیں آ جاتی ہیں، مثلاً: زندہ دلی، طنازی، خود استہزائی، اسلوب کی چمک دمک، رنگیں بیانی اور وہ قوت اظہار جس کے لیے پیچیدہ سے پیچیدہ خیال کا بیان بھی آسان ہو۔ غالب کے حوالے سے اس وصف کا مجموعی مطلب یہ ہو گا کہ کوئی چیز اُس کی جمالیاتی دسترس سے باہر نہیں۔ اس پر مزید کمال یہ ہے کہ غالب چیزوں میں جمالیاتی معنویت کے ساتھ ایسی شدت اور حرکت بھی پیدا کر دیتا ہے کہ ان کا اظہار ذہن پر ثبت ہو جانے والی ساکت تصویروں کی طرح نہیں ہوتا بلکہ وہ زندگی کے زندہ مظاہر بننے کی طاقت فراہم کر لیتی ہیں۔ یعنی زندہ جمالیاتی مظاہر۔

غالب کے پیکروں میں اعلیٰ درجے کی شاعرانہ معنی خیزی کے بعد جو اوصاف بنیادی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اُس کا شعر خواہ مایوسی کے مضمون پر ہو مگر اس کی تاثیر فرحت اور شادمانی والی ہوتی ہے۔ ”زندگی مضر ہے“ کا مفہوم یہ بھی ہے کہ مضامین کا فرق غالب کے جمالیاتی جوہر یعنی مسرت بخشی کو مجروح نہیں کرتا۔ ہم آپ دیکھتے ہیں کہ زبان کی انتہائی غراہت اور زمانے کے اچھے خاصے فصل کے باوجود غالب کے ہاں باسی پن نہیں پیدا ہوا بلکہ اس کے برعکس وہ غالباً واحد شاعر ہے جس کی تخلیقی گہرائیوں کو مزید کھنگالنے کی گنجائش، ہمارے معیاری شعری ذوق میں مسئلے کی حیثیت رکھتی ہے۔ مرزا غالب کے علاوہ اردو میں کوئی ایسا شاعر نہیں جس کی انتہائی تحسین میں بھی نارسائی کا اعتراف یا شکوہ نہ پایا جاتا ہو۔ یہ کوئی معمولی بات ہے کہ کسی شاعر کا شعر فعلاً نا مفہوم ہونے کے

باوجود پسندیدگی کی انتہائی سطح پر لے جا کر قبول کیا جائے؟ یہاں ایک نکتہ سامنے آتا ہے اور وہ یہ کہ خود زندگی کا یہی عالم ہے، اس کا فہم حاصل نہ ہو تو بھی اس کی تاثیر قائم اور ثابت رہتی ہے۔ یعنی غالب کے شعری بناوٹ گویا زندگی کی بناوٹ ہے۔ اب ذرا ملاحظہ فرمائیے کہ لب تصویر میں جنبش کیسے پیدا ہوتی ہے:

دیکھ کر تجھ کو چمن بسکہ نمو کرتا ہے!!
خود بخود پچھنے ہے گل گوشہ دستار کے پاس

☆
بہت دنوں میں تغافل نے تیرے پیدا کی
وہ اک نگہ کہ بظاہر نگاہ سے گم ہے

☆
کرے ہے قتل لگاوت میں تیرا رو دینا
تری طرح کوئی تیغ نگہ کو آب تو دے

☆
نطق کو سو ناز ہیں تیرے لب اعجاز پر
محو حیرت ہے ثریا رفعت پرواز پر

شمس الرحمان فاروقی نے کسی جگہ غالب کے تخیل کو ”آسانی تخیل“ قرار دیا ہے۔ ان کی اس بات کی تصدیق کرتے ہوئے بلکہ اس کی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ غالب ذوق جمال سے آشنا آنکھ اور شعور حسن سے تشکیل پانے والے ذہن کو مخاطب بناتے ہیں۔ ان کے بنائے ہوئے پیکر رنگینی، وسعت اور بلندی سے ترتیب پاتے ہیں اور حسی و فوری سے زیادہ معنوی زندگی داری کے حامل ہوتے ہیں۔

فارسی شاعری کی نشا طیبہ روایت میں فکر کو غلبے کے ساتھ داخل کر کے غالب نے اردو کی شعری جمالیات کے سب سے طاقت ور جوہر کو تخلیق کر کے دکھایا۔ یہ وہی جوہر ہے جس نے اقبال کے باقاعدہ فکری نظام کو شعر میں ڈھلنے کا سانچا فراہم کیا۔

جمال کو صورت کی تحدید سے ماوراء کر کے فارسی کے بڑے شاعروں کی طرح غالب نے پیکر تراشی کا جو منتہا حاصل کر دکھایا ہے وہ گویا مکانی بلند یوں اور وسعتوں کی سائی سے باہر ہے۔ غالب کی امیجری کا دروہست ایسا ہے کہ جیسے جیسے کائنات کے بارے میں ہمارا مشاہداتی علم بڑھتا جائے گا، غالب کی تصویر کردہ دنیا، اُس دنیا کا شکوہ اور پھیلاؤ اسی حساب سے ہمارے جمالیاتی ادراک میں آتا جائے گا۔ غالب یقیناً اردو کا مشکل ترین شاعر ہے لیکن اس کے شعر کی مشکلات، فکری کم ہیں، جمالیاتی زیادہ۔ اس لیے غالب کا مخاطب بننے کے واسطے فہم سے بڑھ کر ذوق کی ضرورت ہے۔ اور جمالیاتی حقائق کا شعور جس صلاحیت پر منحصر ہے وہ یہی ذوق ہے جو حقیقت کے حضور میں پروان چڑھتا ہے اور اس حضور کی جمالیاتی اساس تک پہنچنے کا واحد ذریعہ بھی ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ غالب کے ہاں یہ حضور کونیاں (cosmological) ہے، ہمارے تجربے میں آئی ہوئی دنیا تا حال اتنی چھوٹی ہے کہ دیوان غالب میں اظہار پانے والی اقلیم کی سیر کرنے میں ہماری رہنمائی یا معاونت نہیں کر سکتی۔

اس گفتگو کا تعلق دوسرے مصرع سے تھا۔ پہلے مصرعے میں غالب کی ستائش کے پردے میں اقبال نے بڑی شاعری کا ایک بنیادی عنصر تعلیم کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بڑا شعری اظہار ادراک کی ہر قسم اور ہر سطح سے بلند تر ہوتا

ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے نطق کی تعریف کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

نطق مجموعہ ہے حسی و عقلی ادراک اور اس کے اظہار کا۔ یعنی اظہار کو مطابق ادراک کرنے والی استعداد، نطق ہے۔ بڑا شاعر اظہار پر لگی ہوئی اس قدغن کو توڑ دیتا ہے اور لفظ کو اس کے معنی پر غالب کر دیتا ہے۔ یہ غلبہ اظہار کو اصل اور ادراک کو اس کی فرع بنا دیتا ہے۔ گویا اس طرح نطق کے خلقی نقص کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں بار بار کہنا پڑ رہا ہے کہ غالب کے ہاں اظہار پانے والی کائنات ہمارے ہی سیاروں پر مشتمل ہونے کے باوجود ہماری کائنات سے کہیں بڑی ہے۔ نطق کو اس کے لب اظہار پر ناز کیوں نہ ہو جس نے ادراک کو ممد زکات سے وسیع تر کر دیا:

رات دن گردش میں ہیں سات آسمان
ہو رہے گا کچھ نہ کچھ گھبراؤں کیا

☆

قمری کفِ خاکستر و بلبَلِ قفسِ رنگ
اے نالہ نشانِ جگر سوختہ گیا ہے

☆

مری تعمیر میں مضر ہے اک صورتِ خرابی کی!
بیوٹی برقِ خرمن کا ہے خونِ گرم دھقان کا

☆

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے

☆

خیالِ جلوہ گل سے خراب ہیں سے کش!
شرابِ خانے کے دیوار و در میں خاک نہیں

☆

شاید مضمون تصدق ہے ترے انداز پر
خندہ زن ہے غنچہ دلی گل شیراز پر

شعریات سے بالکل ناواقف آدمی کو سمجھانے کے لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ شعر میں بیان ہونے والی پوری بات کو مضمون کہتے ہیں۔ اس بات میں ندرت و تازگی بھی ہو تو مضمون اچھا ہے اور جس عمل سے یہ تازگی پیدا ہوتی ہے اُسے مضمون آفرینی کہا جاتا ہے۔

عموماً مضامین کی نوعیت اخلاقی اور محاکاتی ہوتی ہے اور ان کی تشکیل میں واقعاتی پن کا انداز قدرے غالب ہوتا ہے۔ مضمون کا یہ عمومی اسلوب غالب کے ہاں بھی پایا جاتا ہے مگر اس قدر تازگی کے ساتھ کہ گویا اس پر غالب کی مہر لگی ہوتی ہے، تاہم ان کی مضمون آفرینی کا اصل جوہر جمالیاتی + فکری ہے۔ غالب مضمون کے واقعاتی بہاؤ کو اس جمالیاتی و نور میں ضم کر دیتے ہیں جہاں چیزیں ایک بلند تر جمالیاتی نظم کا حصہ بن کر معنویت کے نئے وزن اور معنی خیزی کے غیر ذہنی معیارات کے ظہور کا ذریعہ بنتی ہیں۔ میری ناچیز رائے میں معنی کی جمالیاتی تشکیل غالب کے اصل

شعری کارناموں میں ایک ہے۔ یہ ایسا میدان ہے، جہاں غالب کے سوا کوئی دوسرا اردو شاعر نظر نہیں آتا۔ خیال ہو یا احساس، تصور ہو یا جذبہ، غالب نے سب کی تقلید اور تجدید کر کے دکھائی ہے۔ مختصر یہ کہ غالب ایسا شاعر ہے کہ پرانے راستے پر بھی قدم رکھتا ہے تو اس کی منزل بن جاتا ہے۔ پورا دیوان غالب اس کا ثبوت ہے کہ اردو شعری روایت میں عموماً دوام اسی روش کو نصیب ہوا جسے غالب نے اختیار کیا۔

اس شعر کے پہلے مصرعے میں اقبال حسن اظہار کی روایتی اہمیت کو قبول کر کے اس کی بنیاد پر دراصل یہ کہہ رہے ہیں کہ غالب معنی و صورت کو بلند ترین جمالیاتی تناظر میں یکجا کر دیتے ہیں۔ غالب کے ہاں اس کی مثالیں ملاحظہ کیجیے:

رگوں میں دوڑنے پھرنے کے ہم نہیں قائل
جب آنکھ ہی سے نہ ٹپکا تو پھر لہو کیا ہے؟
☆
نہیں معلوم کس کس کا لہو پانی ہوا ہوگا!
قیامت ہے سرشک آلودہ ہونا تیری مڑگاں کا
☆
نہ ہو گا یک بیاباں ماندگی سے ذوق کم میرا
حاب موجہٗ رفتار ہے نقش قدم میرا
☆
ترے سرو قامت سے یک قد آدم
قیامت کے فتنے کو کم دیکھتے ہیں
☆
آہ! تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گھٹن ویر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

غالب اور گوئے میں کئی مشابہتیں ہیں، مثلاً اقداری معنی کو جمالیاتی تناظر فراہم کرنا، مابعد الطبیعی حقائق کو ٹھیکھ انسانی نقطہ نظر سے دیکھنا، لفظوں کو پیکر تراشی میں صرف کرنا اور ان پیکروں کو معنی کا ماخذ بنانا وغیرہ۔ غالب کا ایک وصف یہ بھی ہے کہ اس کی بڑائی کا ادراک دیگر بڑے شاعروں کے ساتھ تقابل کیے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔

لطف گویائی میں تیری ہم سری ممکن نہیں
ہو تخیل کا نہ جب تک فکرِ کامل ہم نشیں

اقبال نے اس شعر میں بڑی شاعری کے عناصر مثلاً شہتاد دیے ہیں:

۱۔ لطف گویائی یعنی حسن اظہار۔

۲۔ تخیل یعنی محسوسات میں تصرف اور ان کی جمالیاتی تشکیل۔

۳۔ فکرِ کامل یعنی معقولات میں تصرف اور نئے معنی کا حصول۔

اس شعر پر اقبال نے اپنی مدح غالب کو خلاصہ کر کے بیان کر دیا ہے۔ آگے کے اشعار ہمارے موضوع سے تعلق نہیں رکھتے۔

آخر میں غالب کے ایک خاص الخاص وصف کا ذکر کرنا چاہتا ہوں۔ وہ نظریاتی شاعر ہرگز نہیں تھا مگر اس کا شعور جمال اتنا مکمل اور معنی آفریں تھا کہ مضمون کو فلسفیانہ اور مفکرانہ منہاؤں تک لے جانے کی بھی قدرت رکھتا تھا۔ مثال کے طور پر حرکت، فنا اور مستقبل، علامہ اقبال کے مخصوص نظریاتی مضامین ہیں۔ ان موضوعات پر غالب نے گویا اقبال بن کر کہا ہے:

نہ ہوگا یک بیاباں ماندگی سے ذوق کم میرا
 حبابِ موجہٗ رفقار ہے نقشِ قدم میرا
 ☆
 ہیں زوالِ آمادہ اجزا آفرینش کے تمام
 مہرِ گردوں ہے چراغِ رہ گزارِ بادیاں
 ☆
 ہوں گرمی نشاطِ تصور سے نغمہٗ سنج
 میں عندلیبِ گلشنِ نا آفریدہ ہوں

اگر یہ اشعار کلیاتِ اقبال میں ہوتے تو متعلقہ موضوعات پر ان کے بہترین اشعار کا درجہ پاتے۔



مجلہ نقوش میں ذخیرہ اقبالیات

سمیع الرحمن

”اقبالیاتی ادب“ کا ایک قابلِ لحاظ حصہ، حوالہ جاتی مواد (reference material) پر مشتمل ہے اس میں کتب، رسائل اور فہارس وغیرہ شامل ہیں۔ اقبالیاتی تحقیق و تنقید کی پیش رفت میں اس طرح کے حوالہ جاتی لوازم کا کردار کلیدی نوعیت کا حامل ہے۔ اقبالیات کے حوالہ جاتی کام کئی طرح کے ہیں۔ ان میں کشفِ الایات، کلیدیں اور اشاریے خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ رسائل و جرائد میں اقبالیات سے متعلق مختلف موضوعات پر ہزار ہا مقالات محفوظ ہیں۔ بعض رسائل کی مکمل اور نامکمل فہارس شائع ہو چکی ہیں۔ موجودہ شمارے میں مجلہ نقوش لاہور میں شائع شدہ اقبالیاتی ادب کا اشاریہ شائع کیا جا رہا ہے۔

نقوش نے اردو ادب میں جو گراں قدر خدمات انجام دی ہیں ادبی دنیا اس کی معترف ہے۔ اس کے خاص نمبروں نے نہایت اہم تاریخی اور دستاویزی مواد پیش کیا ہے۔ نقوش ایک ماہنامہ ہے لیکن مختلف موضوعات پر اس کے ضخیم

مابعد جدیدیت

احمد جاوید

مابعد جدیدیت کا فکری رجحان ایک سلبی رویے کا پروردہ ہے۔ اس رویے کا مرکز تحریک موجود سے اعراض اور مطلوب کو حتمیت کے ساتھ متعین کرنے سے گریز ہے۔ مابعد جدیدیت کے اساطین میں ٹشے، ہائیڈیگر اور سارتر ہیں ان سب کے ہاں مذکورہ بالا حقیقت کو آسانی سے دیکھا جاسکتا ہے۔ ان کے نزدیک متضاد اور باہم متضاد تصورات عقل کے لیے ناقابل قبول ہوں گے مگر زندگی انہی حقائق سے عبارت ہے۔ ژاک دریدہ نے مابعد جدیدیت کو پس ساختیات کے نام پر ادبی نظریہ بنا دیا ہے۔ اس کے نزدیک لفظ بھی معانی کا ویسا ہی ظرف ہے جیسا کہ ذہن ہے۔ مابعد جدیدیت میں دو نظریے ایسے ہیں جو اب ان کا سرمایہ کہلا سکتے ہیں، یعنی نسائیت اور پس ساختیات۔

جدید مفکرین میں مثل فوکو ایک ایسا آدمی ہے جس کے ساتھ اپنے تعلق میں جو چیز سب سے زیادہ بامعنی اور پرکشش لگتی ہے، وہ ہے چڑ کی حد کو پہنچا ہوا اختلاف۔ بڑے آدمی ایسے بھی ہوتے ہیں۔ مکمل اختلاف اور مکمل اتفاق کی مصنوعی فضا سے بلند۔ فوکو غالباً جدیدیت کا آخری بڑا نظریہ ساز (Theorizer) ہے۔ یہاں نظریے یا تھیوری کا مطلب یہ ہے کہ ایسا معرف (Definer) وضع کیا جائے جس سے تمام چیزیں Define ہو جائیں — اپنے اختلافات اور تضادات سمیت۔ اس کی ایک ضمنی تھیوری ہے جسے وہ Episteme کہتا ہے۔ Episteme کا ایک لفظ یا اصطلاح میں ترجمہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ مادہ علم بھی ہے، حد علم بھی ہے اور مزاج علم بھی۔ فوکو کہتا ہے کہ ہر تہذیب کی یا بالفاظ دیگر ہر زمانے کی ایک مخصوص Episteme ہوتی ہے۔ اس تہذیب میں برپا ہونے والی کوئی علمی تحریک اور نظری سرگرمی اس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ ایک زمانے کی Episteme دوسرے وقت کے لیے حوالہ تو ہے لیکن حجت نہیں بن سکتی۔ ایک ہی چیز کو دیکھنے کے لیے مستقل تناظر کامیابی کے ساتھ دریافت کر لینا یا انھیں ان کی کلیت اور جامعیت کے ساتھ قبول کر لینے کا کوئی مؤثر ضابطہ ایجاد کر لینا، Episteme ہے Post Modernism یا Post Modernity اس دور کا ایسا Episteme ہے جسے ابھی خود Define ہونا ہے۔ یہ کچھ ایسے نادیدہ اور غیر محسوس حدود کو نافذ اور

قائم کر دینے والا ایک دائرہ ہے جس کا قطر ابھی ناپا جانا ہے۔ انسانوں کی تہذیبی تاریخ میں شاید یہ پہلا واقعہ ہے جس سے ہم گزر رہے ہیں۔ اپنے تمام تسلسل کو، اپنی تمام بنیادوں کو، ان کے تمام اجزا سمیت منہدم کر کے ایک نئے Episteme کی دریافت کا دعویٰ اور اپنی تمام علمی، جمالیاتی، تہذیبی بلکہ قرار واقعی شدت پیدا کرنے کے لیے کہا جائے تو وجودی سرگرمیوں کو اس Episteme پر عملاً قائم کر کے دکھا دینا، Post Modernism ہے۔ یہ رویے علمی، ادبی، تہذیبی مظاہر میں نمودار ہونے کے باوجود اپنا تعارف نہیں کرواتے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ کسی نظریے یا تہذیبی رویے کو اپنے تعارف کے لیے ماضی کی ضرورت ہوتی ہے جس سے Post Modernism خود کو بے نیاز دکھانا چاہتا ہے۔ تاہم ایک سادہ تعارف یہ ہے کہ جدیدیت ناکام ہو چکی ہے، کلاسیکیت لغو ہو چکی ہے، حقیقت کو دریافت کرنے کے تمام زاویے فنا ہو چکے ہیں اور حقیقت کی ترجمانی کرنے والے سبھی تصورات مضحکہ خیز حد تک بے معنی ہو چکے ہیں۔ اب انسان کو اور اس کے متعلقات کو چند نئی تعریفات سے define ہونا ہے۔ انسان کو اپنے علمی اور عملی Objects کے ساتھ تعلق کو بالکل نئی معنویت اور طرز احساس کے ساتھ از سر نو استوار کرنا ہے، یہ ہیں Post Modernism کے بنیادی مقاصد۔ مگر انہیں بتانے والا ان کا کوئی سیاق و سباق متعین کر کے نہیں دکھاتا۔ حتیٰ کہ خود اپنا تعارف بھی نہیں کرواتا۔ سو اس ساری گفتگو میں عین ممکن ہے کہ یہ چیز سامنے نہ آ سکے کہ Post Modernism اپنی تعریف میں دیگر فکری themes کی طرح کچھ متعین اشارے یا واضح حدود رکھتی ہے یا نہیں۔ جس طرح ہم جدیدیت کی تعریف مقرر کر لیتے ہیں یا کلاسیکیت کے اصول بیان کر سکتے ہیں، اس طرح سر دست Post Modernism کو define نہیں کر سکتے۔ ویسے کوشش کرنی چاہیے کہ اس کی کسی تعریف تک سہولت سے پہنچا جاسکے۔

اس گفتگو کے تین حصے ہیں:

1- Post Modernism کے محرکات کا تعین۔

2- اپنی موجودہ شکل میں یہ کن اجزا سے مرکب ہے؟

3- اس پر تنقید

گویا پہلا حصہ اس کے تاریخی محرکات پر مشتمل ہوگا، دوسرا حصہ اس کے احوال کا بیان ہوگا اور تیسرے میں اس پر نقد و نظر کا عمل ہوگا۔

کار تیزی روایت کی آمد کے بعد مغرب میں ایک چیز سے دستبرداری کا چلن شروع ہو گیا اور وہ یہ تھی کہ دیکارت سے پہلے غالب رجحان یہ تھا کہ چیزیں اپنے مظاہر اور دائرۂ ہستی کے فرق کے باوجود ہم اصل ہیں۔ وہ چاہے مادی دنیا سے تعلق رکھتی ہوں، چاہے مابعد الطبعی عالم سے — دونوں اصل میں ایک ہیں۔ اور جس اصول کی بدولت یہ واحد الاصل ہیں وہ اصول اپنی ماہیت میں مابعد الطبعی ہے۔ اس کے ساتھ دوسری روایت یہ تھی کہ چیزیں خواہ مابعد الطبعی عالم وجود سے تعلق رکھتی ہوں یا طبعی دنیا سے متعلق ہوں، ان

کے Ontological استناد کا عمل ایک ہے۔ یعنی ان کی Ontological Logic ایک ہے۔ بہر حال اصولی رویہ یہی تھا کہ چیزوں کے ظاہری امتیازات کا اقرار کرتے ہوئے، ان کے طبعی حدود کے فرق کو ملحوظ اور محفوظ رکھتے ہوئے ان کی اصل کو دریافت کیا جاتا تھا۔ مگر دریافت کا یہ عمل ان کے ظاہری امتیازات اور فعلیت کی بنیاد پر نہیں بلکہ ایک مابعد الطبعی منطق کی روشنی میں ہوتا تھا۔ اس سے بہت سارے مسائل بھی پیدا ہوئے۔ ان مسائل سے عہدہ برآ ہونے کے لیے یہ طریقہ تو پرانا ہے کہ آدمی اس منطق ہی کا انکار کر دے، تاہم ایسا کر کے یہ کبھی نہیں ہوا کہ آدمی طبعی اور مادی دنیا کے حقائق کو بھی خیر باد کہہ دے۔ ہوتا یہی آیا ہے کہ مابعد الطبعی تصورات پر مبنی منطق کا انکار ہستی کے Metaphysical اصول کا انکار بن جاتا ہے۔ لیکن اس انکار سے بھی وہ مسئلہ طے نہ ہو سکا جو آخر میں آکر دیکارت نے طے کیا۔ یعنی یہ دونوں اقلیمیں، طبعی اور مابعد الطبعی یا مادی اور روحانی، ایک دلیل کا مدلول نہیں ہیں، ایک اشارے کا مشاغل الیہ نہیں ہیں اور ایک بنیاد پر قائم جڑواں منارے نہیں ہیں۔ ان کا قانون اثبات، ان کی فعلیت کا نظام، ان کی معنویت کا مرتبہ، ان کی حقیقت کا درجہ..... سب مختلف ہیں۔ اسی وجہ سے اس نظریے کو ثنویت کہا گیا۔ دیکارت کا اصرار یہ تھا کہ جب تک ہم ان دونوں کو ایک دوسرے سے متوازی اور مستغنی حالت میں حقیقی اور مؤثر نہیں مانیں گے، اس وقت تک ہم ان مسائل کا نہ ادراک کر سکتے ہیں اور نہ انھیں حل کر سکتے ہیں جو انسانوں کو اپنی علمی، عملی اور اخلاقی نشوونما میں تقدیری انداز میں پیش آتے رہے ہیں۔ جدید مغرب دیکارت کے دیے ہوئے اس حل سے آج تک وفادار چلا آ رہا ہے۔ روح اور مادہ دونوں ایک سی قطعیت کے ساتھ موجود ہیں لیکن موجود ہونے کی کیفیت، احوال اور معنویت میں بالکل مختلف ہیں۔ ایک کا قانون حرکت دوسرے پر لاگو نہیں کیا جاسکتا۔ ایک کا اسلوب ہستی دوسرے میں نہیں ڈھونڈا جاسکتا۔ مغرب کی تمام تر تہذیبی پیش رفت اصل میں اسی نظریے سے پیدا ہوئی۔

اسی طرح جدید مغرب کی تشکیل میں دوسرا بڑا ہاتھ نٹشے کا ہے۔ نٹشے وہ آدمی ہے جس نے تمام انسانی حدود و قیود کا انکار کیا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر اس نے وجود کے اس سانچے ہی کو حقارت سے توڑ دیا جس میں انسان ڈھلتے ہیں۔ اگر یہ پوچھا جائے کہ جدید مغرب کی صورت گری میں سب سے بڑا ہاتھ کس کا ہے؟ تو کم از کم میں تو یہی کہوں گا کہ نٹشے کا۔ Post Modernist بھی پچھلے لوگوں میں سے اگر کسی کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں، یا یوں کہ لیں اس کی تردید پر مائل نہیں ہیں تو وہ یہی نٹشے ہے۔ نٹشے وہ آدمی ہے جس نے اہل جدیدیت اور ارباب مابعد جدیدیت کی طرح انسان کی تشکیل نو کی بات نہیں کی بلکہ وہ انسان کو اس کی وجودی ساخت ہی میں فنا کر دینا چاہتا تھا۔ اس کے نزدیک انسان اس وجودی نقص میں مبتلا ہے جو اصلاح کا نہیں، انہدام کا متقاضی ہے۔ جب تک human conditions کو تمام مظاہر سمیت تہس نہس نہیں کر دیا جاتا، زندگی کی تکمیلی صورتیں پیدا نہیں ہوں گی۔ یہیں سے نفی محض کے اس رویے کی بنیاد پڑی جو

Post Modernism کی غالباً سب سے بڑی اساس ہے۔

تیسرا مرکزی آدمی ہے مارٹن ہائیڈیگر اس نے واضح لفظوں میں لیکن نہایت پیچیدہ اسلوب کے ساتھ یہ بتایا کہ انسانی نفس میں سب سے قوی داعیہ، داعیہ بودن نہیں ہے بلکہ داعیہ نابودن ہے۔ انسان کا سب سے گہرا تجربہ، اس کا سب سے پرکشش حال، اس کی شخصیت کی ساخت میں سب سے ضروری اور مضبوط عنصر، اس کے تمام تصورات کی تشکیل میں سب سے زیادہ بامعنی اور کارآمد جوہر اس کی موت ہے، زندگی نہیں۔ آدمی کا سب سے حقیقی، سب سے انفرادی اور سب سے مکمل تجربہ موت کا تجربہ ہے۔ چیزیں اس وقت تک مکمل نہیں ہوتیں جب تک وہ انفرادی نہ ہو جائیں یا انفرادیت کے ساتھ زندہ مناسبت نہ پیدا کر لیں یا انفرادیت کی ملکیت اور حصہ نہ بن جائیں۔ ہائیڈیگر وہ شخص ہے جس نے نفس انسانی کی پیچیدگیوں اور گہرائیوں کو عقلی اور جمالیاتی شعور کے پورے امتزاج کے ساتھ کھولا اور کھگالا ہے۔ اب تک کی جرمن فلسفیانہ روایت کے برخلاف اس نے حقائق کی تمام سطحوں کو نفس انسانی کے احوال کا حصہ بنا کر دکھایا ہے۔ حقیقت کی طرف فلسفیانہ پیش قدمی کی پوری روایت میں ہائیڈیگر شاید پہلا فلسفی ہے جس نے نفس اور لفظ کے غیر محدود تجربے کو حقائق تک رسائی کا بنیادی ذریعہ بنایا۔ ہائیڈیگر علامہ اقبال کا معاصر تھا، ان دونوں کا تقابلی مطالعہ ہمیں خاصے دلچسپ نتائج تک پہنچا سکتا ہے۔ حقائق کی اقلیم میں انسان کو مرکزی منصب پر فائز کر دینے کا رویہ دونوں کے یہاں شدت سے موجود ہے۔ اقبال اس مرکز حقائق انسان کو ایک ایسے تناظر میں دیکھتے ہیں جو اخلاقی Idealism یا مذہبی Romanticism کے عنوان کے تحت لایا جاسکتا ہے، لیکن ہائیڈیگر اپنے دوسرے نامور معاصر برگساں کی طرح اپنی انسان مرکزی کی اکثر بنیادیں نفس انسانی کی شعوری + حیاتیاتی ساخت پر رکھتا ہے۔ گویا اقبال Ideal Man کو actualize کرنا چاہتے ہیں اور ہائیڈیگر actual man کو Idealize کر کے دکھاتا ہے۔

بہر حال ہائیڈیگر کے نزدیک انسان کی اصل قوت اور اس کی حقیقی urge جذبہ زندگی نہیں بلکہ جذبہ مرگ ہے۔ سب سے بڑے معنی موت میں ہیں۔ زندگی معنی کا ناکافی ظرف ہے۔ یہ پیالہ ذرا سا بھر کر چھلک جاتا ہے۔ اس چھلکنے کی وجہ ایک تو اس کا چھوٹا ہونا ہے اور دوسرا اس کا متحرک ہونا۔ اور یہ حرکت بھی ایک فضول سے زمانی بہاؤ کی مرہون منت ہے۔ آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ یہ باتیں جس طرز احساس کی تسکین کر سکتی ہیں، ہم غالباً اس کے امیدوار بھی نہیں ہیں۔

ہائیڈیگر نے اس Nihilism کو ایک نفسیاتی بنیاد فراہم کر دی جس میں نیشے نے ایک مابعد الطبیعیاتی شکوہ پیدا کر دیا تھا۔ نیشے اظہار میں اور تخیل میں جس شکوہ کا گویا موجد ہے، اس کی وجہ سے انسان اور انسانی دنیا جس احساس تحقیر میں مبتلا ہو گئی، انسان کے بارے میں پیدا ہونے والی کسی روایت میں اس کی جھلک بھی نہیں ملتی۔ نیشے نے فلسفیانہ سطح پر Absurdism کا ایک ایسا مینار کھڑا کر دیا جس کی بلندی معنی کے تمام

structures سے کہیں زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ نٹشے کا ناممکن حد تک پہنچا ہوا خطیبانہ شکوہ Metaphysics پر پڑنے والا سب سے طاقتور گھونسا ہے، لیکن اس میں کارفرما ساری طاقت Metaphysical ہی ہے۔ نٹشے اپنے اہداف کو اس قدر اونچائی پر رکھتا ہے کہ وہ ممکن الحصول نہیں لگتے اور نٹشے کا مقصد بھی یہی تھا۔ مخاطب کی تحقیر اور اس کے اندر ترسنے کی مستقل کیفیت پیدا کر دینا۔ اس نے بہت کامیابی کے ساتھ ہمیں یہ باور کروا دیا بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس تجربے میں جھونک دیا کہ اصل معنی یا حقیقت انسانیت کی سمائی سے بالکل باہر ہے۔ انسان اپنے ہی وہم سے بھری ہوئی ایک متحرک پرچھائیں ہے، جو کائنات وجود کے کچھ حصوں پر کالک کی طرح منڈھ جاتی ہے۔

ہائیڈیگر نے نٹشے ہی کے چلن پر چلتے ہوئے کمال یہ کیا کہ جذبہ مرگ کو جیسے محسوس کروا دیا۔ حس کی سطح پر بھی اور ان سطحوں پر بھی جہاں ایسے تصورات بنتے ہیں جن کو آدمی شعور کی مجموعی قوت اور یکسوئی کے ساتھ Idealize کرتا ہے۔ ایک پہلو سے دیکھیں تو یوں لگتا ہے کہ ہائیڈیگر نے نٹشے کی کچھ باتوں کو زیادہ قابل عمل، زیادہ مؤثر اور زیادہ مانوس بنا دیا۔ نٹشے نے Nihilism میں جو مجذوبانہ زور پیدا کیا تھا، ہائیڈیگر نے اسے شعور کا بنیادی حال اور حاصل بنا دیا۔ اس نے گویا ایسا کام کیا کہ نٹشے کا Ideal سکڑ کر قابل عمل بن گیا۔ یعنی ایک مناسب سائز میں آ کر actualize ہونے کے قابل ہو گیا۔ Postmodernism کے سلسلے میں ایک بہت بنیادی بات یہ ہے کہ اس سے نٹشے کے Ideals یا تو actualize ہو گئے ہیں یا اس عمل سے گزر رہے ہیں۔

کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا حال ہی ہمارا مستقبل بعید ہے۔ ایسے لوگ ہمیشہ مستقبل میں ہوتے ہیں۔ یہ اگر دو ہزار سال قبل مسیح میں بھی پیدا ہوئے ہوں تو بھی ان کی موجودگی ہمارے مستقبل میں ہے۔ وجودیوں میں میرا خیال ہے کہ ایسی شخصیت صرف ہائیڈیگر کی ہے۔ دوسرے لوگ ہمارا ماضی ہیں۔ اس کی Being and Time کسی بھی اعتبار سے فلسفے کی کسی کتاب سے فروتر نہیں۔ اس میں مباحث کی اکثریت ایسی ہے جو بالکل original ہے اور جو موضوعات بظاہر روایتی ہیں انھیں بھی دیکھنے کا تناظر یکسر نیا ہے اور ان کی logicization بھی ایسی ہے جو ہائیڈیگر سے پہلے موجود نہ تھی۔ یعنی اس نے یا تو نئی چیز بنا کر دکھائی ہے یا پھر پرانی چیز پر پڑے ہوئے تمام ہاتھ ہٹا کر اس کو اپنے قبضے میں لیا ہے۔ یہ ایسا آدمی تھا جس نے شعور انسانی کے تمام اجزا کو ایک ماورائے عقل جمالیاتی حس و شعور کے ساتھ نہایت چٹنگی، کمال اور گہرائی کے ساتھ قائم کیا۔ ہم میں سے بہت سے لوگ شاید اس بات سے بھی خوش ہو جائیں کہ ہائیڈیگر نے شاعر کو فلسفی پر غالب کیا ہے یعنی افلاطون سے ہمارا بدلہ لے لیا۔

ان تین کے بعد کئی لوگ آئے جنھوں نے Post Modernism کی اصطلاح کو ایک فکری پیرائے میں استعمال کیا۔ Architecture، موسیقی، سینما وغیرہ سے ہوتا ہوا یہ لفظ ادب میں آیا اور پھر وہیں اس کے تھیوری بننے کے مراحل شروع ہوئے۔ فلسفے میں ابھی اس کا کوئی بڑا نمونہ سامنے نہیں آیا۔ اس کے تصورات

کو فلسفیانہ تعریفات کے دائرے سے فی الحال دور ہی رکھنا چاہیے۔ یوں اس کی فلسفیانہ بنیادیں بتائی تو جاتی ہیں لیکن وہ سب اس کی پیدائش سے پہلے کی ہیں۔

چونکہ ہمیں اس کی تاریخ بیان نہیں کرنی اس لیے مناسب یہی ہے کہ ترتیب کا بہت زیادہ لحاظ رکھے بغیر اس کے اہم ترین اجزاء کو کہیں اختصار اور کہیں تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا جائے۔ کوشش یہی ہوگی کہ کوئی ضروری بات نظر انداز نہ ہو، باقی رہا مصنفین اور کتابوں کا تذکرہ تو وہ یہاں ہمارا مقصود نہیں ہے۔ ممکن ہے کچھ اہم نام رہ جائیں لیکن اس سے کوئی بڑا فرق نہیں پڑے گا کیونکہ بنیادی مباحث بہر حال اس گفتگو میں آجائیں گے۔

مابعد جدیدیت کا مجموعی فہم حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے بنیادی دعوے کو سمجھا جائے۔ وہ دعویٰ یہ ہے کہ حقیقت وغیرہ کا کوئی بھی بیان آفاقی وابدی، ہمہ گیر و مستقل اور عمومی و واجب التسليم نہیں ہو سکتا۔ یہاں دو باتوں کا خیال رہے کہ اہل مابعد جدیدیت کے نزدیک کل وجود بیان محض ہے۔ جسے ہم حقیقت کہتے ہیں وہ بھی فقط ایک بیان ہے جس میں اصطلاحات وجودی استعمال ہوئی ہیں۔ دوسری چیز یہ ہے کہ بیان جسے وہ Narrative کہتے ہیں، تصور اور تصدیق کی منطق سے بے نیاز ہوتا ہے لہذا اس میں جاننے یا ماننے کا مطالبہ داخل کرنا لغو اور بے معنی ہے۔ اس پس منظر میں دیکھیے تو وہ یہ کہ رہے ہیں کہ حقائق وغیرہ ایک خاص شعور کے تصورات ہیں جن میں عموم اور ہمیشگی کا گزر ہو ہی نہیں سکتا۔ عمومی اور مستقل بیان کو Grand Narrative یا Meta Narrative کہا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ تصور ہوتا ہے جس سے واقعی اور حقیقی دنیا پر زبردستی کوئی تعبیر تھوپی جائے اور یہ طے کر دیا جائے کہ فلاں چیز یہ ہے اور اس کا مقصد و حقیقت یہ ہے۔ یعنی حقیقت بھی کوئی چیز ہوتی ہے جو خود چیز کے علاوہ ہوتی ہے، ان لوگوں کی نظر میں یہ ایک چالاکی ہے جس کے ذریعے سے آدمی چیزوں پر غالب اور متصرف ہونے کا راستہ نکالتا ہے۔ بقول سوشیور حقیقت وغیرہ کچھ نہیں ہے، بس ایک زاویہ نگاہ ہے۔ میں چیز کو جس زاویے سے دیکھتا ہوں، اس کی حقیقت بدل جاتی ہے مگر چیز وہی رہتی ہے۔

Grand Narrative نے ہمیں جس دھوکے میں رکھا ہوا ہے، اس سے نکلے بغیر ہم انسان اور دنیا کے تعلق کے حقیقی در و بست اور واقعی مطالبات تک نہیں پہنچ سکتے۔ تمام چیزیں، تمام سچائیاں چھوٹے چھوٹے وقتی پیمانوں پر ہیں اور ایک سادہ سے خارجی حضور (presence) سے عبارت ہیں۔ Grand Narratives کی حاکمیت نے ان لوگوں کے نقطہ نظر سے صرف علمی نقصان ہی نہیں پہنچایا بلکہ ان کا ضرر سیاسی اور سماجی بھی ہے۔ ان سے جبریت، عدم مساوات، مطلق العنانی اور ظلم نے جنم لیا ہے۔ اسی لیے اکثر Post Modernist سوسائٹی اور اسٹیٹ کے الفاظ استعمال نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ سماجی نظام ہے، سوشل اسٹرکچر ہے۔ معاشرہ چونکہ اقدار پر قائم ہوتا ہے اور اقدار میں عموم اور استقلال کم از کم تصور کی سطح پر لازم ہے، اس لیے یہ لوگ معاشرے کی اصطلاح استعمال نہیں کرتے۔ ان کی نظر میں اقدار بھی Grand Narratives ہیں۔ ان کے خیال میں معاشرہ ایسی وسعت کا حامل ہونا چاہیے جس میں اختلاف اور تصادم

کی گنجائش موجود ہو۔ البتہ چیزوں کا ایک عملی مصرف ہے، اس میں نہ کوئی اختلاف ہوتا ہے اور نہ ہونا چاہیے۔ مثلاً میرے اور آپ کے عقیدے میں فرق ہے تو پانی پینے کے مسئلے پر ہمارا کوئی اختلاف نہیں، میری اور آپ کی رائے میں تصادم ہے تو بہر حال بس پر سوار ہونے میں ہم آپس میں متفق ہیں۔ اسی اتفاق سے ہمارے درمیان ایک نظام تعلق پیدا ہوتا ہے۔ اس کی حفاظت اور پرداخت کرنی چاہیے۔ باقی آپ کی رائے صحیح ہے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور میری رائے غلط ہے تو اس سے کچھ نہیں ہوتا۔ یہ لیوتار (Leyotard) کہتا ہے۔ بظاہر یہ بھی ایک Grand Narrative ہی ہے جس نے مابعد جدیدیت کی تشکیل میں بہت بنیادی کردار ادا کیا۔ ان کی کتاب کی بسم اللہ ہی یہ ہے کہ سچائیاں چھوٹی چھوٹی ہوتی ہیں، مقامی ہوتی ہیں اور وقتی ہوتی ہیں۔ ان کو ان کی اپنی شرائط کے ساتھ تسلیم کرنا ہوگا اور ان کے ساتھ اپنے وقتی تعلق کو تہ دل سے ماننا ہوگا اور اپنی زندگی کے انداز کو خیالات کی بجائے اسی living presence سے ہم آہنگ رکھنا ہوگا۔ اس کے بعد انسان کے لیے وہ مسائل پیدا نہیں ہوں گے جو اس پر مصیبتیں لاتے ہیں۔

مابعد جدیدیت کو نظریے کے لحاظ سے Theory of Derealization بھی کہا جاسکتا ہے۔ یہی وہ پہلو ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ Post Modernism پر نشے کس حد تک اثر انداز ہوا ہے۔ انسان اور دنیا کے باہمی تعلق سے پیدا ہونے والے ہر تصور اور ہر واقعیت کو مکمل طور پر رد یا نظر انداز یا مسمار کیے بغیر اس انسان اور اس دنیا کو جو نہیں مل سکتا جن پر Postmodern Condition کا قیام ہے۔ لیوتار نے کہیں کہا ہے کہ آخری Grand Narrative مارکس نے وضع کیا۔ اس کے نظریے پر مبنی جو سوسائٹی متشکل ہوئی یا جو State Structure وجود میں آیا وہ اپنی اساس میں اتنا ہی مجرد تھا جتنا کہ وہ تمام اجتماعی نظام تھے جن کی تردید پر مارکسی تھیوری کا دار و مدار ہے۔ دوسرے یہ کہ اس تھیوری کے نتیجے میں پیدا ہونے والا نظام بھی جبر کی شدت میں انہی نظاموں کی طرح تھا جن سے لڑنے کے لیے مارکس کھڑا ہوا تھا۔ لیوتار کا یہ فقرہ بہت مشہور ہوا کہ اگر مارکس غلط ہو سکتا ہے تو سب کچھ غلط ہو سکتا ہے۔

یہاں سلسلہ کلام کو ذرا دیر کے لیے معطل کرنا ہوگا کیونکہ یہ دریدا کے ذکر کا بہت مناسب موقع ہے۔ ژاک دریدا وہ آدمی ہے جس نے Post modernism کو ایک Literary Theory بننے میں کامیابی دلوائی اس تھیوری کا نام ہے Deconstruction Theory یعنی ردِ تشکیل کا نظریہ۔ Deconstruction کیا ہے؟ لفظ میں مفروضہ Meaning structure اور ذہن میں موجود Meaning Form کو ختم کر دو۔ یعنی لفظ میں پہلے سے موجود معانی کو لفظ سے خارج کرو، دماغ میں پہلے سے راسخ تصورات کو مٹاؤ۔ اس کے بعد ہی تم منتہائے اظہار اور منتہائے ادراک کو یکجان کر سکتے ہو۔ انسانی شعور کی سب سے بڑی تمنا دریدا کے نزدیک یہ ہے کہ غایتِ ادراک اور غایتِ اظہار ایک ہو جائے۔ وہ کہتا ہے کہ لفظ کے معانی ذہن میں موجود معانی سے زیادہ ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے معانی انسانی ذہن کی پکڑ میں نہیں آ سکتے۔ حتیٰ کہ منشاے متکلم کا

بھی اس سلسلے میں کوئی کردار نہیں کیونکہ متکلم کا انحصار بھی ذہن میں موجود معانی پر ہوتا ہے۔ اسی لیے وہ اپنے فلسفے یا نظریے کو اتنا اے معنی کا فلسفہ یا نظریہ کہتا ہے۔ یعنی معانی ہمیشہ ملتوی ہوتے رہتے ہیں اور جو کچھ ہماری تحویل میں آتا ہے وہ معنی نہیں ہے بلکہ معنویت کا ایک جزو ہے۔ وہ معنی اور معنویت (Meaning and Meaningfulness) میں فرق کرتا ہے۔ شے کے معنی گرفت میں نہیں آ سکتے، اسے اپنے شعور کے لیے مفید استعمال بنانے کی خاطر شعور شے سے کچھ معانی منسوب کر دیتا ہے۔ یہی معنویت ہے یعنی معنی کا احتمال جو حصول معنی کو ایک بعید از رسائی مقصود کے طور پر زندہ رکھتا ہے اور شعور کو اس کی طرف یکسو رہنے میں مدد دیتا ہے۔ معنویت اجتماعی نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ ذاتی اور انفرادی ہوتی ہے۔ چیزیں اپنا اظہار کر کے اپنے معنی کو مکمل یا متعین یا ظاہر نہیں کرتیں بلکہ انھیں ملتوی کرتی چلی جاتی ہیں۔ تھیوری کی سطح پر اگر Postmodernism کے پاس کچھ ہے تو وہ یہی Deconstruction Theory ہے یا پھر Feminism کو بھی Postmodern Theory کہا جاتا ہے۔ سردست مابعد جدیدیت کے پاس یہی دو theories ہیں۔ Feminism کی صورت یہ ہے کہ حقوق نسواں یا خواتین کے سماجی مرتبے کا تصور بہت قدیم سے چلا آ رہا ہے، اس تھیوری میں اس تصور کا کوئی بڑا کردار نہیں ہے۔ اس باب میں مابعد جدیدیت کا تناظر بالکل الگ ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ انسانی تاریخ میں حقائق کو حقائق کہنے کے جو دلائل بنائے گئے ہیں وہ سب مردانہ ہیں۔ یعنی جس چیز کو کوئی نام دیا گیا ہے یا کوئی معنی دیے گئے ہیں وہ تمام اسما و معانی مردانہ ذہن اور اختیار کی پیداوار ہیں۔ ہم نے دنیا کو، چیزوں کو حتیٰ کہ خود انسانیت کو عورتوں کی نظر سے دیکھا ہی نہیں۔ اسی وجہ سے شعور کی نسائی ساخت ہمیشہ سے معطل چلی آرہی ہے۔ صرف سیاسی اور تہذیبی معنوں میں نہیں بلکہ یہ ایک کلی تھیوری ہے۔ اب تو اس کے نام سے باقاعدہ ایک کتب تنقید وجود میں آ چکا ہے جس کا نام ہی Gynae Criticism ہے۔ اس کا ہدف یہ ہے کہ عورتیں اپنے شعور کی ساخت سے وفادار رہتے ہوئے پورے نظام معنی کو نئے سرے سے ترتیب دیں اور اس کے اظہار کے نسائی زاویے اور سانچے بنائیں۔

Postmodernism یا Postmodernity پر گفتگو کرتے ہوئے دو چیزوں کو ہمیشہ ذہن میں رکھنا چاہیے: ایک اس کی تھیوری اور دوسرے اس کے تخلیقی مظاہر۔ اگر آپ کو تھیٹر کی تاریخ سے دلچسپی ہو تو بیسویں صدی کے نصف آخر میں ایک بہت بڑی تحریک چلی تھی جس نے شیکسپیر کے بعد سب سے بڑے ڈراما نگار پیدا کیے۔ بلکہ میری رائے میں ان میں کچھ لوگ ایسے تھے جنہوں نے شاید شیکسپیر کو چھو لیا تھا۔ میری مراد Theater of the Absurd یا Absurd Theater کی تحریک سے ہے۔ اس تحریک نے واقعہً ڈراما نگاری کی پوری روایت کو منقلب کر دینے والے لوگ پیدا کیے، مثلاً Eugene Ionesco، Samuel Beckett وغیرہ۔ یہ دونوں خاص طور پر بعض اعتبارات سے شیکسپیر کو بھی پیچھے چھوڑتے نظر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر Waiting for Godot کا مرکزی کردار اپنی الجھنوں میں Hamlet سے بلکہ شیکسپیر کے کسی بھی کردار سے

زیادہ وسعت، گہرائی اور معنی خیزی رکھتا ہے۔ Absurd ڈرامے ظاہر ہے سمجھ میں آنے کے لیے نہیں لکھے گئے تھے لیکن ان کو نہ سمجھ سکنے کی حالت بھی اتنی کیفیت انگیز اور معنی خیز ہے کہ آدمی اپنے دستیاب طرز احساس اور اسلوب ادراک سے اسے سہا نہیں سکتا۔ دیکھیے نٹشے یہاں بھی موجود ہے۔ یہ ایک عجیب چیز ہے جس کا ہمیں تجزیہ کرنا چاہیے کہ کوئی چیز بالکل سمجھ میں نہیں آتی لیکن اس کے باوجود ہم اسے عظمت کے آخری درجے پر کیوں رکھتے ہیں۔ یہ کوئی ہمارے اندر ذوق کا اصول کار فرما ہے جو فہم کو ناگزیر نہیں رہنے دیتا؟ بہر حال چیزوں سے ذہنی کے ساتھ ایک ذوقی تعلق بھی ہوتا ہے اور ذوق کی تسکین بعض مرتبہ فہم کو نظر انداز کر کے بھی ہو جاتی ہے۔

مابعد جدیدیت میں چاہے اس بات پر کچھ اختلاف ہو لیکن مجھے تو یہی محسوس ہوتا ہے کہ Postmodernism کے ادبی اثاثے کا سب سے قیمتی حصہ Absurd Plays ہی ہیں۔ Absurd دراصل وہ حقیقت یا معنی ہے جو انسانی ذہن کی گنجائش سے زیادہ ہے۔ Absurd Theater نہ ہوتا تو دریدا اپنے بنیادی نظریہ التوائے معنی تک شاید نہ پہنچ سکتا۔ Waiting for Godot نہ ہوتا تو دریدا یہ شہرہ آفاق فقرہ شاید نہ کہہ سکتا:

Meanings are beyond presence

مختصر یہ کہ Postmodern Theory میں Deconstruction، Post Structuralism، Gender، Gynae Criticism، Crisis وغیرہ شامل ہیں۔ جب کہ اس کا دوسرا رخ Postmodern Condition ہے۔ یعنی یہ ایک تھیوری بھی ہے اور ایک صورت حال بھی۔ اکثر لوگوں کا زور اس کے تھیوری نہ ہونے پر ہے، کیونکہ تھیوری بنتے ہی یہ خود ایک Meta Narrative بن جائے گا۔ ان کا زیادہ اصرار یہ ہے کہ Postmodern Condition کو سمجھا جائے یعنی اس presence تک محدود رہا جائے جس کو Postmodern کہا جا رہا ہے۔ ویسے ایک رخ سے یہ بات خاصا وزن رکھتی ہے۔ اگر ذرا سا غور سے دیکھا جائے تو بالکل واضح طور پر احساس ہو جائے گا کہ یہ ایک نئی صورت حال ہے اور اس کی معنویت کو جاننے کے لیے کچھ نئے اسالیب فہم درکار ہیں۔

مابعد جدیدیت کا ایک سادہ سا ایجنڈا بھی ہے جو ہم ایسے عوام الناس کے لیے بنایا گیا ہے۔ اس کے تین حصے ہیں:

- 1- صرف ایک چیز ایسی ہے جس پر کوئی سمجھوتا نہیں ہو سکتا اور وہ چیز ہے انسان کی آزادی۔ انسانی آزادی کا تصور اور اس کی اطلاقی صورتوں پر کوئی سمجھوتا نہیں ہوگا۔ اس آزادی کو سلب کر لینے والا سب سے بڑا ذریعہ انسانی شعور کا اعتقادی (Doctrinal) حصہ ہے۔ یعنی جب شعور کسی چیز کو مستقل مان لیتا ہے اور اپنے ماضی کے عمل سے اپنی موجودہ صورت حال کو رد و قبول کرنے کا عادی بن جاتا ہے تو یہ انسانی آزادی کے لیے مہلک ثابت ہوتا ہے۔ ہم انسانی ذہن کی اعتقادی حالت کو بدل کر رہیں گے۔ اعتقاد (Doctrine)

سے ان کی مراد ہے کسی بھی طرح کا متعین نظام اور کسی بھی طرح کی کوئی ایسی فکر جو انسان کی تمام سرگرمیوں کو اپنے قبضے میں کر لے، جیسے مارکسزم یا کوئی بھی مذہب۔ عقاید یا عقیدے جیسا تحکم رکھنے والے نظریات انسان کی وجودی پرواز کا رخ اپنی طرف کر لیتے ہیں۔ آزادی کی اس سے بڑی نفی ممکن نہیں۔

2- ہمیں انسان کی سمجھ میں اضافہ نہیں کرنا۔ ہم انسان کے شعور کو چیزوں کا جمالیاتی احیا اور اعادہ کرنے والی قوت بنانا چاہتے ہیں۔ اسی سے وہ سادہ، خالص اور حقیقی presence شعور کی پوری پوزیشن کو بدل دینے والی طغیانی کی طرح تجربے میں آئے گی۔

3- منشاے متکلم کوئی چیز نہیں۔ قاری متن سے جو کچھ حاصل کرنا چاہتا ہے، وہی متن کی حقیقت ہے۔ مغرب کی وہ تحریکیں جنہوں نے اس کی علمی و تہذیبی تاسیس کی ہے، ان سے واقفیت پیدا کرنا بہت ضروری ہے۔ مغرب کی تشکیل اور ردِ تشکیل کے چند مراحل میں — پہلا مرحلہ وہ ہے جب عیسائیت کو Romanize کیا گیا۔ اس کے نتیجے میں مغرب نے اپنی بعض بنیادی علمی اور تہذیبی اقدار حاصل کیں۔ اس کے بعد دوسرا مرحلہ آتا ہے نشاۃ ثانیہ کا۔ عیسائیت کی Romanization نے مغرب کی جو علمی اور تہذیبی تشکیل کی تھی، اس مرحلے پر ان تشکیلات کو خاصی حد تک مسترد کیا گیا۔ اس صورت حال میں مغرب نے اپنی ردِ تشکیل کا ڈول ڈالا، علمی بنیادوں پر بھی اور تہذیبی بنیادوں پر بھی۔ اس کے بعد تیسرا اہم ترین مرحلہ ہے: جدیدیت۔ جدیدیت کا وہ مطلب نہیں ہے جو عام طور پر ہم لوگ سمجھتے ہیں۔ یہ دراصل Enlightenment Project تھا۔ جدیدیت گویا نشاۃ ثانیہ کی تکمیل بھی ہے اور تجدید بھی۔ جدیدیت کا المیہ یہ ہے کہ مابعد الطبیعیات یا زیادہ صحیح لفظوں میں مذہبی و روایتی مابعد الطبیعیات کا انکار کر دینے کے باوجود اس کا اپنا اندازِ نظر وہی تھا جو مابعد الطبیعی حقائق کو ماننے سے پیدا ہوتا ہے۔ جدیدیت حقیقت کی واحد تعریف سے بغاوت کا نتیجہ تھی۔ اس کے نزدیک ایسی کوئی تعریف جو کل پر صادق آئے اور تغیر کے امکان سے پاک ہو، ممکن نہیں۔ اس کی نظر میں یہ قابلِ عمل بھی نہیں ہے اور سائنس وغیرہ کی ترقی سے علمی استدلال اور مشاہداتی استناد میں جو تبدیلی آئی ہے، یہ تصور اس کے مطابق بھی نہیں ہے۔ یہیں سے Enlightenment Project کے نام سے ایک ایسا خیال سامنے آیا جسے Modernism کہتے ہیں اور Modernity بھی۔ اس خیال کا مقصد یہ تھا کہ انسان چیزوں کو اس نظر سے نہ دیکھے کہ وہ انہیں ذریعہ بنا کر کسی مفروضہ حقیقت تک پہنچ جائے گا۔ روایتی انسان شے کو صورت و معنی اور حقیقت و مظاہر جیسے متوازی تضادات میں دیکھنے کا عادی تھا۔ اہل جدیدیت کے نزدیک ان متقابلات میں محبوس ہو کر شعور حقیقت کو تو کیا پاتا خود شے سے بھی دور ہو گیا۔ چیزوں میں کئی ایسے امکانات برسرِ عمل ہوتے ہیں جو اس اندازِ نظر کے جبر کی وجہ سے اوجھل ہو کر رہ گئے۔ چیزوں کو ان کے خالص پن اور ان کی ساخت میں کارفرما پیچیدگی اور تہ داری کے ساتھ دیکھنا چاہیے۔ یہیں سے وہ علمی اور تہذیبی فیصلے وجود میں آئیں گے جو دنیا کو ہر معنی میں انسانی بنادیں گے۔ یہ مغرب کی تشکیل نو

تھی۔ مگر اس کو بھی ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہونا پڑا۔

مارکس کی مقبولیت کا پھیلاؤ، پہلی جنگ عظیم اور پھر دوسری جنگ عظیم کے آثار کی نمود — ان تین تاریخی مظاہر کو بیک وقت نظر میں رکھنا چاہیے۔ پہلی جنگ عظیم میں مغربی تہذیب کی نظریاتی بناوٹ کمزور پڑی، مارکس کی آمد اور مقبولیت نے مغربی تہذیب کی بنیادی ترین ساختوں کو ادھیڑ کر رکھ دیا — یعنی مارکس وہ آدمی تھا جس نے مغرب کے اسلوب حیات کو الف سے یا تک تبدیل کر دیا — یہ خطرے کی دوسری گھنٹی تھی جو مغرب جدید نے سنی۔ پھر جب دوسری جنگ عظیم ابتدائی مراحل میں تھی اور نظریاتی شکل بھی اختیار کرتی چلی جا رہی تھی، یعنی قوم پرستی، اس وقت کچھ لوگوں کو یہ خیال آیا کہ جدیدیت کوئی منزل نہیں بلکہ محض ایک راستہ تھا جس نے ہمیں تباہی کے صحرا میں لا پہنچایا۔ ہم نے چیزوں کو ان کو اپنی اپنی حد میں رکھتے ہوئے اپنے اعمال کا ایک پورا نظام ترتیب دیا، لیکن اس کا بس یہ نتیجہ نکلا کہ اب ہمارے ہاں ایسی خود کش صورت حال پیدا ہو رہی ہے، اور کوئی ایسا نکتہ بھی ہمارے پاس نہیں رہا جو ہمیں ایک دوسرے سے ٹکرا کر تباہ ہونے سے روک سکے۔ مابعد جدیدیت دراصل وہی نقطہ ہے جو جدیدیت کے ناکام ہو جانے کے بعد مغرب کو میسر آیا۔ اس لیے Postmodernism کا سیدھا مطلب یہ ہے: ”جدیدیت کے بعد پیدا ہونے والا نظریہ یا صورت حال“۔

اس نظریے نے جدیدیت کو جن بنیادوں پر چیلنج کیا، وہ بنیادیں بہت گہری ہیں۔ یہ انسانی تشخص کو تمام موجود حدود، تعریفات اور اصطلاحات سے آزاد کروانے کے موقف پر استوار ہے۔ اس نظریے کی رو سے انسان وہ وجود ہے جسے اپنے موجود ہونے کے کسی بھی حصے میں باہر سے کسی سند کی ضرورت نہیں۔ ایسا خود مختصر تشخص شاید پہلی مرتبہ بیان میں آیا ہے۔ تاریخ فکر میں تمام بڑے بڑے خیالات، تمام بڑے بڑے فلسفے اپنے آپ کو باضابطہ خیال یا باقاعدہ فلسفہ کہلوانے کے لیے سب سے پہلے ایک سوال کا جواب دیتے ہیں: تمہارا تصور انسان کیا ہے؟ Postmodernism اس امتحان پر پورا اترتا ہے۔ اس کے پاس باقاعدہ ایک تصور انسان ہے جو اجنبی ہونے کے باوجود کم از کم زندگی کے اضطرابی شعور کی تائید ضرور کرتا ہے۔ ایک Postmodernist یہ کہہ سکتا ہے کہ نہ صرف یہ کہ اس کا تصور انسان بالکل نیا ہے بلکہ اس تصور میں وہ طاقت ور واقعیت بھی پوری طرح کارفرما ہے جس کے بل پر تمام روایتی تصورات انسان کو رد کیا جاسکتا ہے۔

جدیدیت نے حقیقت محض کا انکار تو کیا تھا لیکن اس کے منطقی جواز کو چیلنج نہیں کیا تھا بلکہ اسے شعور کی بعض سرگرمیوں میں دخیل بھی رہنے دیا تھا۔ Postmodernism میں حقیقت محض وہ تصور ہے جس نے شعور کی اس ساخت میں جنم لیا تھا جو حقیقی نہ ہونے کی وجہ سے ہمیشہ کے لیے فنا ہو چکی ہے۔ حقیقت کا تصور جس دماغ میں پیدا ہوتا تھا وہ دماغ اب آثار قدیمہ کا حصہ ہے، لہذا یہ بات مہمل سے بھی مہمل ہے کہ فلاں چیز کی یہ حقیقت ہے، اس حقیقت کی یہ دلیل ہے اور اسے ماننے کا یہ فائدہ ہے۔ یہ ساری سکیم، یہ ساری ترتیب انسان کی کئی صدیاں ضائع کر کے بالآخر اپنے انجام کو پہنچ چکی ہے۔ اس بحث میں پوسٹ ماڈرنسٹوں کی شدت کا یہ

عالم ہے کہ وہ حقیقت کو خواب اور تصور کے طور پر بھی قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہیں۔ ان کی نگاہ میں حقیقت موہوم محض ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا کہ ان کی ایک بنیادی اصطلاح ڈسکورس (discourse) ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ ہر چیز محض presence ہے۔ یعنی ہر چیز ظاہر ہی ظاہر ہے، اور اس ظاہر کی بناوٹ اسی طرح کی ہے جیسے کتاب میں الفاظ کی ہوتی ہے تو ہمارے اور چیزوں کے درمیان اور ہمارے آپس کے تعلق کی اصلیت فقط اتنی ہے جتنی کتاب اور قاری کے درمیان ہوتی ہے۔ اس کو وہ بین الممتنیت (Intertextuality) کہتے ہیں۔ بین الممتنیت ادب میں دوسرے معنوں میں ہے لیکن اپنے دیگر اطلاقات میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ڈسکورس کے اجزا آپس میں اس طرح متعلق ہوتے ہیں جیسے ایک متن دوسرے متن سے۔ جب تک ہم تعلق کی اس سطح کو دریافت نہیں کریں گے، ہم نہ صرف یہ کہ اپنی آزادی کا شعور قائم نہیں کر پائیں گے بلکہ اپنے ساتھ دوسروں کی آزادی کو ملحوظ اور محفوظ رکھنے کا ذریعہ بھی نہیں بن سکیں گے۔ اسی لیے ان لوگوں کے نزدیک دو چیزوں میں اختلاف ان کے تعلق ہی کی ایک نوع ہے۔ اس پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

جدیدیت انسانی شعور کی کچھ عمومی بنیادوں کی قائل تھی لیکن Postmodernism کے خیال میں شعور انسانی کو کسی بنیاد پر قائم رہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ تصور ہی بے معنی ہے کہ چیزوں کو دیکھنے کا ایک بے لچک یا مستقل زاویہ تلاش کیا جائے۔ انسانی شعور اس کے لیے بنا ہی نہیں۔ انسانوں نے زبان کی ایجاد کے بعد لفظ سے مغلوب ہو کر اپنے شعور کو اس وہم میں مبتلا کر رکھا ہے کہ ہم شے کو دیکھنے اور جاننے کا ایک مستقل تناظر پیدا کر سکتے ہیں۔ لفظوں کی فتح قبول کر لینے کی وجہ سے شعور انسانی ایک ہمہ گیر بگاڑ میں مبتلا چلا آ رہا تھا جس کو اپنی دانست میں ان لوگوں نے ٹھیک کر دیا ہے۔ اس موضوع پر پوری بات جاننے کے لیے ژاک دریدا کی Of Grammatology کو محنت اور غور سے پڑھنا چاہیے۔ یہ اتنی اہم کتاب ہے کہ جس نے یہ کتاب نہیں پڑھی وہ بہت کچھ پڑھنے کے باوجود بہت پڑھا لکھا نہیں ہے۔ دریدا معنی کو موجود ہی نہیں مانتا۔ وہ کہتا ہے کہ ہم کسی متن کے ساتھ اپنی موجودہ ذہنی یا نفسی ضروریات کے تحت ایک تعلق سا پیدا کر لیتے ہیں اور اس سے کچھ مطلوب معانی منسوب کر دیتے ہیں۔ اس عمل سے دراصل ہم متن کا مطالبہ پورا کرتے ہیں اور پھر جب شعور کی ضرورت بدل جاتی ہے تو پھر وہی متن ہم سے کچھ اور معانی کا تقاضا کرتا ہے اور اس کو بھی ہم اسی طرح پورے وثوق سے قبول کر لیتے ہیں۔

دریدانے مطالعہ متن کے فلسفے کو شروع نہیں کیا ہے بلکہ آخری حد تک پہنچا دیا ہے۔ مابعد جدیدیت کے تناظر میں اس تھیوری کا بانی رولاں بارتھ (Roland Barthes) تھا۔ اس کا مشہور فقرہ ہے: ”تحریر خود کو لکھتی ہے، مصنف نہیں“۔ یعنی تحریر ایک ڈسکورس ہے، مصنف اس کے وجود میں آنے کا صرف ایک سبب ہے۔ یہ ایسی بات ہے جسے صرف ادبی رنگ میں سمجھا جاسکتا ہے، منطقی رنگ میں نہیں۔ اس ڈسکورس کے وجود میں آنے کے دیگر اسباب اسے پڑھنے والے فراہم کریں گے۔ یعنی ایک تخلیق وجود میں آنے کے

پہلے مرحلے سے اس وقت گزرتی ہے جب لکھنے والا اسے لکھتا ہے۔ دوسرا مرحلہ اس وقت طے ہوتا ہے جب پڑھنے والا اسے پڑھتا ہے اور معنی یابی اور معنی رسانی کے تعامل سے اس کتاب کو سمجھنے کی سرگرمی شروع کرتا ہے۔ رولاں بارتھ کے نزدیک یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ تخلیق متن میں زیادہ بڑا کردار مصنف کا ہوتا ہے یا قاری کا۔ اسی بات کو دریدانے التوائے معنی کا فلسفہ بنا دیا۔ کسی اظہار کا کوئی حتمی، واحد اور binding مفہوم نہیں ہو سکتا کیونکہ متن صرف فہم کو مخاطب نہیں کرتا بلکہ قاری کی معلوم یا نامعلوم خلاقی کو ابھارتا ہے۔ رولاں بارتھ کا مطلب یہ تھا کہ کتاب کی تخلیق کا عمل اس کے طبع ہو جانے سے مکمل نہیں ہوتا بلکہ پڑھے جانے سے اپنی تکمیل کا سامان کرتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کوئی پوسٹ ماڈرنسٹ یہ نہیں مانتا کہ مصنف کا کوئی مقصد ہوتا ہے یا مصنف کوئی بات کہنا چاہتا ہے۔ مصنف کچھ کہنا نہیں چاہتا، وہ تو بس ایک فعال وسیلہ اظہار ہے۔ وہ خود اپنی تحریر کا مطلب نہ بتا سکتا ہے نہ معین کر سکتا ہے اور نہ اسے اس کا حق ہے۔ تحریر مکمل ہوتے ہی مصنف کی حیثیت بھی قاری کی رہ جاتی ہے، اور متن سے برآمد ہونے والی اقلیم معنی کی حکومت ہر قاری کو حاصل ہے، اس میں دوسرے سے مکمل لینا بے معنی ہے۔

قاری کی آزادی کا نظریہ اتنا پھیل چکا ہے کہ اس کو ٹھیکہ طبعی اور تجربی علوم پر بھی وارد کر دیا گیا ہے۔ سائنسی نظریات یا ثابت شدہ امور اور تجربی وحسی حدود کی یہاں کوئی حیثیت نہیں ہے۔ یہ سب ارادی ہیں۔ یعنی سائنس جو چیز جس انداز میں دریافت کرنا چاہتی ہے، اسی انداز میں دریافت کر لیتی ہے۔ معاشرے کو Organization کی طرح بنا دینے والی جدیدیت اس طرح کی چیزوں میں ایک جبری اور مفاد پرستانہ اتفاق کی فضا پیدا کر دیتی ہے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس سائنس کے طریقہ کار کو عمل میں لانے والے وسائل ہوں اور اگر اس کا ارادہ اور خواہش کچھ اور ہو تو انھی چیزوں کو کچھ اور ثابت کیا جاسکتا ہے۔

اس کو پوسٹ ماڈرنسٹوں کی کامیابی کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے چیزوں کی conceptual properties کو بدل دیا ہے۔ جس طرح اشیاء ہمارے دماغ میں آتی ہیں، ان کے آنے کے مزاج کو تبدیل کر دیا ہے۔ چیزیں جس طرح ہمارے احساسات میں آتی ہیں، ان کے محسوس ہونے کے اسلوب اور کیفیت کو بدل دیا ہے۔ ٹیری ایگلٹن جو خود ممتاز پوسٹ ماڈرنسٹ تھا، اسی سے بدک گیا۔ اس نے کہا یہ تو مجھے خود کشی پراکسار ہے ہیں۔ یہ چاہتے ہیں کہ میں پورے کا پورا خود کو مار کر پھر دوبارہ ان کے ہاتھوں سے اپنی تعمیر نو قبول کر لوں۔

یہاں یہ عرض کرنا بھی شاید مفید ہوگا کہ پوسٹ ماڈرنزم کو شروع سے آج تک میدان خالی نہیں ملا۔ ایسا نہیں ہے کہ نشاۃ ثانیہ کی طرح آئے اور چھا گئے۔ انھیں علم اور تہذیب کی بڑی بڑی قوتوں کی مخالفت کا سامنا رہا ہے مثلاً آج کل ہبیر ماس ہے جو خود کو ماڈرنسٹ اور مارکسسٹ کہتا ہے۔ دریدا کے ساتھ اس کی بحثیں معروف ہیں۔ یہ وہ آدمی ہے جس نے آج تک پوسٹ ماڈرنسٹوں کو یہ دعویٰ کرنے کی اجازت نہیں دی کہ وہ مغرب کے واحد نمائندے ہیں۔ وہ تو یہ کہتا ہے کہ مابعد جدیدیت بھی دراصل جدیدیت ہی ہے جو

اناڑی لوگوں کے ہاتھ میں آ کر اس حال کو پہنچ گئی ہے۔

یہ بات اس لحاظ سے درست لگتی ہے کہ Enlightenment Project جو نشاۃ ثانیہ سے شروع ہو کر مختلف تہذیبی، مذہبی، سیاسی اور فکری تحریکوں میں سرایت کیے ہوئے بالآخر سرمایہ داری نظام اور جمہوریت پر منتج ہوا، اس کی اندرونی بناوٹ اور اس کے وجود میں آنے کے اسباب مابعد جدیدیت سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ حتیٰ کہ جدیدیت کے مقاصد بھی اپنی منطق اور طریق کار میں مختلف ہونے کے باوجود بڑی حد تک مابعد جدیدیت سے مشابہت رکھتے ہیں۔ جدیدیت اور مابعد جدیدیت میں ایک بنیادی فرق یقیناً ہے — اور وہ یہ ہے کہ جدیدیت معروضیت (Objectivity) یا ایک طے شدہ معروضیت پر زور دیتی ہے جب کہ مابعد جدیدیت چیزوں کو ایک مجرد داخلیت میں سمو دیتی ہے۔ یہ داخلیت لگتا ہے کہ ایک کونیاتی یا جودی اصول ہے۔ اگر یہ نہیں تو پھر بھی یہ انسانی داخلیت نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسان اس اصول داخلیت کا ایک فعال مظہر ہے۔ اس فرق کا بھی اگر دور تک تجزیہ کیا جائے تو اس میں سے نکلتا کچھ نہیں ہے۔ جدیدیت کی معروضیت بھی کوئی خاص چیز نہیں ہے۔ اس کے ذریعے سے دنیا کو انسان مرکز بنایا جاسکتا ہے جو جدیدیت کا مقصد اعلیٰ ہے۔ ورنہ اصل میں یہ بھی ایک طرح کی داخلیت ہی ہے جس کی بدولت انسان کا تصور شے نفس شے پر غالب آ گیا بلکہ اس پر حاکم ہو گیا۔ لیکن بہر حال مابعد جدیدیت کا یہ امتیاز ضرور ہے کہ اس نے جدیدیت کی اساس یعنی انسان مرکزی کو ہمیشہ کے لیے فرواموش کرنے کا سامان پیدا کر دیا اور چیزوں کو ان کی تعریفات (Definitions) کی زنجیروں سے آزاد کر دیا۔ مابعد جدیدیت اس پہلو سے جدیدیت کی ناکامی کی سب سے بڑی دستاویز ہے۔ اس کی وجہ سے اہل جدیدیت کو ان تمام نیم کلاسیکی عناصر سے لاتعلق ہونا پڑا جن کا جدیدیت کی تعمیر میں بڑا حصہ تھا۔ مثلاً کلیہ سازی، نظام بندی، تجربیت وغیرہ۔

اب اگر ہم اپنے حالات اور ضروریات کے مطابق پوسٹ ماڈرنزم پر کوئی تنقید تیار کرنے چلیں تو میرے خیال میں سب سے پہلے ان کے تصور زبان کا جائزہ لینا ہوگا۔ اسی کے ضمن میں انسان کے شعور اور استعدادِ علم کے بارے میں ان کے نظریات کو بہت غور سے دیکھنا ہوگا۔ یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ پوسٹ ماڈرنزم لایعنیت (Absurdism) اور منطقی ایجابیت (Logical Positivism) کا ملغوبہ ہے۔ اس پر کوئی جرح کا رگر نہیں ہو سکتی تاوقتیکہ اس کے نظری حدود کے ساتھ ساتھ اس کے جمالیاتی اساسیات اور اس کے پیدا کردہ حالات و احوال کو رد کرنے کی قوت نہ حاصل ہو۔ یہ بالکل چھپکلی کی طرح ہے، اس کا نظریہ اس کی دم ہے، جو کٹ بھی جائے تو اس کی زندگی کو خطرہ لاحق نہیں ہوتا۔ خیر سے وہ تہذیبی قوت تو ہمارے پاس رہی نہیں جو Post modern Condition کے انہدام کے لیے ضروری ہے، لہذا نظری، منطقی اور جمالیاتی نظریہ سازی شاید ہمیں اس کی زد میں پوری طرح آنے سے روک سکے۔

یہ جو کہتے ہیں کہ انسانی شعور میں کسی مستقل ادراک پر رہنے کی صلاحیت یا خاصیت یا میلان نہیں پایا

جاتا، اس کو رد کرنے کے لیے صرف اتنی بات ہی کافی ہو سکتی ہے کہ خود یہ اصول بھی انسانی شعور ہی کا Reflection ہے۔ یہ دعویٰ بھی انسانی شعور کی مستقل قبولیت کی صلاحیت پر دلالت کر رہا ہے۔ اپنے بارے میں شعور کا یہ فیصلہ کہ میں متغیر ہوں اور کسی ایک بات پر قائم نہیں رہ سکتا، خود شعور کی اہل بنیاد پر ہی تو ہے! اس میں جو گہرا مسئلہ ہے وہ خود شعور ہی ہے — شعور کی خود شعوری — اس سے خود یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ شعور کسی مستقل دعوے یا کسی absolute notion of knowledge کی قابلیت اور استعداد رکھتا ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ شعور کے مستقل مسلمات چاہے صورتاً سلبی ہوں، ماہیت میں ایجابی ہوتے ہیں۔ کیونکہ ایجابی ماہیت کے بغیر شعور کسی اصول کو contain کر ہی نہیں سکتا۔ پوسٹ ماڈرنسٹوں کی غلطی یا شرارت یہ ہے کہ انھوں نے شعور کی واقعی فعلیت کو اس تصور کے تابع کر دیا جو یہ شعور کے بارے میں رکھنا چاہتے ہیں۔ یہ کہنا بڑی حد تک درست ہوگا کہ Enlightenment Project یعنی جدیدیت نے جس طرح abstract کو concrete بنایا، مابعد جدیدیت اس رویے کو منقلب کر کے concrete کو abstract بنانے کی کوشش کر رہی ہے۔ یہ چیز چونکہ تصورات کی منطق سے نسبت رکھنے کی بجائے اخلاقی آزادی کی تمنا سے تعلق رکھتی ہے لہذا اس میں سے کلیت اور دوام کا عنصر تکلف کے ساتھ خارج کر دیا گیا ہے۔ انسانی شعور کی خلقی اور فطری فعلیت کو حسبِ دلخواہ تجرید کے عمل میں صرف ہوتے ہوئے دکھانے کا بنیادی مقصد محض اتنا نہیں ہے کہ واقعیت کو تصور کے دیرینہ غلبے سے نکالا جائے — اس کا آخری ہدف یہ معلوم ہوتا ہے کہ شعور میں راسخ مذہبی تناظر کو ختم کر دیا جائے اور اس شعور کی بلا واسطہ یا بلا واسطہ اثر اندازی کے نتیجے میں پیدا ہونے والی تہذیبی اور نفسیاتی اقدار کو بھی زندگی کے تمام دائروں سے نکال باہر کیا جائے۔ مابعد جدیدیت پر فلسفیانہ یا جمالیاتی تنقید کارگر نہیں ہو سکتی کیونکہ فلسفیانہ اور جمالیاتی تصورات کی تشکیل قریب قریب پوری طرح لفظ اساس ہو چکی ہے، یعنی اب تصور و تخیل کی ساری کارکردگی بس یہ رہ گئی ہے کہ لفظ میں موجود یا لفظ میں ممکن معنوی ساختوں کو زیادہ سے زیادہ عجوبگی سے برآمد کر دکھایا جائے اور شعور انسانی کی تمام ”عادات“ کو اس عمل کے زور سے توڑ دیا جائے۔

سامنے کی بات ہے کہ ہر تحریر کا ایک اسلوب بھی ہوتا ہے جو مصنف کے فرق کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ اگر تحریر آپ اپنی محرر ہے تو اسلوب کو کس کے کھاتے میں ڈالا جائے گا؟ سٹائل مصنف کے وجود پر گواہی دیتا ہے نہ کہ تحریر کے وجود پر۔ بظاہر یہ اعتراض فنی اور جمالیاتی ہے لیکن مابعد جدیدیت اس اعتراض کی دھار کند کر کے اسے اپنا بنا لینے کی پوری مہارت اور گنجائش رکھتی ہے۔ اس لیے اس اعتراض کو شعور کی غیر جمالیاتی قوتوں کو بھی یکجا کر کے اٹھانا چاہیے جس سے یہ ظاہر ہو سکے کہ آدمی کا جمالیاتی موقف بھی شعور کے غیر جمالیاتی مطالبات کو نظر انداز کر کے تشکیل نہیں دیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ مصنف یا منشائے متکلم بالکل غیر اہم چیز ہو تو ہماری اجتماعیت کی آخری بنیاد بھی گر جائے گی کیونکہ ہمیں باہم متعلق رکھنے والی کوئی بھی

چیز موجود نہیں رہ جائے گی۔

یہی حال Meta Narrative کے انکار کا ہے۔ کچھ دیر پہلے تذکرہ آچکا ہے کہ موجودہ مغرب نے دراصل نٹشے کے غیر متوازن دماغ سے جنم لیا ہے۔ واقعی اتنا اثر انداز ہونے والا آدمی تاریخ فکر میں پیدا نہیں ہوا۔ Meta Narrative کے انکار کا تمام تر زور نٹشے ہی نے فراہم کیا ہے۔ اس نے جب خدا کی موت کا اعلان کیا تو دراصل وہ اعلان Meta Narrative کی موت کا تھا۔ نٹشے کی بات تو خیر ایک مجذوبانہ اور خطیبانہ تحکم کی بنیاد پر ایک خاص قسم کی تاثیر اور معنویت رکھتی ہے لیکن پوسٹ ماڈرنسٹوں نے اسے جس طرح ایک ذہنی یا منطقی مسئلے کے طور پر پیش کیا ہے، وہ مضحکہ خیز ہے۔ اصولی بات تو یہ ہے کہ Meta Narrative کے انکار کی زد میں ہر Narrative کو آنا چاہیے کیونکہ اگر ایک چیز سادہ واقعاتی سطح پر اپنا وجود ثابت کر دے تو اس کی qualified existence چاہے رد بھی ہو جائے تو بھی اس چیز کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ خود Narrative کو ماننا اس بات کا ثبوت ہے کہ Meta Narrative کی موجودگی ناگزیر ہے۔ اس کی اصالت میں تعطل آجانے سے شعور کی تمام سرگرمیاں باہم مربوط نہیں رہیں گی اور ایک انتشار کا شکار ہو جائیں گی۔

پھر پوسٹ ماڈرنسٹوں کا یہ اصرار کہ لفظ اور شے میں یا لفظ اور اس کے معنی میں کوئی ذاتی رشتہ نہیں ہے۔ یعنی 'معنی' لفظ کی essential property نہیں ہے۔ معنی تو ہم دیتے ہیں۔ اس پر ایک اعتراض یہ ہے کہ معنی دینے کا عمل بھی لفظ ہی کرتے ہیں کیونکہ انسان کوئی ایسی بات نہیں سوچ سکتا جو لفظ میں نہ ہو۔ ہمارے اندر کوئی ایسا احساس اور خیال موجود نہیں جو محفوظ نہ ہو۔ لفظوں کو معنی بھی وہی دیے جاتے ہیں جو لفظ میں پہلے سے موجود ہوتے ہیں، ملکات کی طرح — لفظ میں معانی واقعات کی طرح بھی ہوتے ہیں اور ملکات کی طرح بھی — ہمارا انسانی شعور بھی اتنا پختہ نہیں ہے کہ ہم اپنی زبان کو تجربے کی اس سطح تک لے جاسکیں۔ ہمارے یہاں تھیوری کے نام پر جو کچھ موجود ہے اسی سے ظاہر ہے کہ ہم بڑے مسائل اور معاملات میں صرف شامل باجا کا کردار ادا کر سکتے ہیں اور کچھ نہیں۔ بہر حال پوسٹ ماڈرنزم مکمل انارکی ہے۔ کاش ہم دیکھ سکتے کہ یہ انارکی ہم پر کن پہلوؤں سے اثر انداز ہو سکتی ہے اور ہماری کن قدروں کو متاثر کر سکتی ہے۔



مکالماتِ معنوی در ابیاتِ مثنوی

احمد جاوید

اقبال کے مدوحین سے تفصیلی شناسائی پیدا کرنے کے لیے کوئی پچیس برس پہلے چار چھ احباب نے مثنوی مولانا رومؒ پڑھنی شروع کی تھی۔ اس دوران میں جو گفتگو ہوتی تھی اُسے ضبط کر لیا جاتا تھا۔ یوں کئی کیسٹیں تیار ہو گئیں۔ چونکہ مکالمات کی اشاعت کی ایک روایت پہلے سے موجود چلی آ رہی ہے اس لیے ہم نے بھی ہمت کی اور اس گفتگو کو کاغذ پر اُتار لیا۔ اس کا ایک حصہ جو اپنے طور پر ایک معنوی وحدت رکھتا ہے، پیش خدمت ہے۔ ان مجلسوں میں مسئولیت کا بار چونکہ مجھ پر ڈالا گیا تھا لہذا مکالمات کو نقل کرتے وقت یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ دیگر حضرات کے لیے اُن کے ناموں کی بجائے ’ز‘ کی علامت استعمال ہوئی ہے اور میرے لیے ’ج‘ کی۔

اقبالیات ۵۱:۱ — جنوری ۲۰۱۰ء

احمد جاوید — مکالمات معنوی درایاتِ مثنوی

(۱)

قصہ دیدنِ خلیفہ لیلیٰ را

گفت لیلیٰ را خلیفہ کاں توئی کز تو مجنوں شد پریشان و غوی
از دگر خواباں تو افزوں نیستی گفت: خامش! چوں تو مجنوں نیستی

(خلیفہ نے لیلیٰ سے کہا کہ اچھا تو وہ تو ہے! جس کے لیے مجنوں آوارہ و بے حال ہو گیا۔ تو دوسرے حسینوں سے بڑھ کر تو نہیں ہے۔ لیلیٰ بولی: تو چپ رہ! کیونکہ تو مجنوں نہیں ہے۔)

ج: پہلے ایک سوال صاف کرتے چلیں تاکہ آگے کوئی دقت نہ پیش آئے۔ روایتی معنوں میں 'جنوں' کا سبب کیا ہوتا ہے؟ ہماری روایت اور خاص طور پر روایتی شعریات میں یہ اصطلاح کس حوالے سے آتی ہے؟
ج: جذب (Attraction)! ربانی یا انسانی؟

ج: بلاشبہ — لیکن یہ بیچ کی بات ہے۔ یوں دیکھیں گویا 'جنوں' ایک جہتِ انفعال یا Passive pole ہے، فاعلی جہت یا Active pole کون ہے؟
ج: وہ تو محبوب ہی ہوا۔

ج: زیادہ صحت اور وضاحت سے کہیں تو محبوب کی شانِ جمال! 'جنوں' کا سبب 'جمال' ہے اور 'حیرت' کا 'جلال'۔

ج: اچھا! اب سراج اور نگ آبادی کا وہ مشہور شعر زیادہ اچھی طرح سمجھ میں آتا ہے:

خبر تحیرِ عشق سُن ! نہ جنوں رہا نہ پری رہی
نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا، جو رہی سو بے خبری رہی

ج: یہاں معاملہ تعینِ جمال یعنی 'پری' سے بھی اوپر اٹھ گیا ہے جس کے نتیجے میں 'جمال' سے پیدا ہونے والا 'جنوں' بھی محو ہو گیا۔

ج: جب وہ یہ کہتا ہے کہ نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا جو رہی سو بے خبری رہی، تو یہاں 'بے خبری' کیا ہے؟

ج: حیرت اور فنا! اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ 'من و تو' کا امتیاز اٹھ گیا، بلکہ یہ ہے کہ محبوب تعینِ جمال سے بلند ہو گیا اور عاشق تعینِ جنوں سے — خیر! یہ تو بیچ میں ایک بات آگئی تھی..... ہم یہاں سے چلے تھے کہ 'جنوں' کی اصل 'جمال' ہے۔ مجنوں، صاحبِ جنوں ہوا تو مشاہدہٴ جمال کی بدولت ہوا۔ اب 'جمال' بلکہ تصورِ جمال کی ایک جہت وہ ہے جس پر بادشاہ کھڑا ہے — یہاں بادشاہ کو کردار بنانا رومی کا ایک کمال ہے — بادشاہ کا مطلب ہے: متصرف برظواہر۔ اس کے تصورِ جمال میں بھی حُسنِ ظواہرِ جمال کی قبیل سے ہوگا نہ کہ مظاہرِ جمال کے سلسلے سے۔ گویا اس کردار کے ذریعے ظواہر بمقابلہ مظاہر کے اصول کو مجسم کر کے دکھا دیا۔ ظواہر کی راہ چلنے والا تو یہی کہے گا کہ ارے لیلیٰ یہ ہے! نک چپٹی، بھنگی، کالی! آخر مجنوں نے اس میں کیا دیکھا کہ حال سے بے حال ہو گیا —! لیلیٰ کا جواب یہ ہے کہ تو مجھے اپنے تصورِ حُسن کے مطابق دیکھنا چاہتا ہے جبکہ مجنوں کا تصورِ جمال مجھے دیکھ کر قائم ہوا ہے۔ تو ظاہر سے پیچھے نہیں جھانک سکتا اسی لیے مجنوں نہ بن سکا۔

یہاں جمالیات کا ایک عام بحثِ ذہن میں آتا ہے کہ جمال حقیقت کہاں ہوتا ہے؟ ناظر میں یا منظور میں؟ یا پھر دونوں میں؟ اب ایک سطح پر دیکھا جائے تو بادشاہ ناظر ہے اور لیلیٰ منظور۔ لیکن اس کے باوجود یہاں ناظر کو وہ چیز نظر نہیں آ رہی جو ایک دوسرے ناظر کو آ رہی ہے! اس اشکال کو ذرا حل ہونا چاہیے۔

ج: ظاہر، شے کو ایک مفہوم اور ایک View پر متعین کر دیتا ہے۔ ان لوگوں نے ظاہر میں محدود رہنے کے باوجود ظاہر ہی کے اصول کو نہیں سمجھا۔ دراصل یہ حضرات جمال کو ایک وصفِ عارضی بتا رہے ہیں۔ اس کے پیچھے یہ خیال کام کر رہا ہے کہ جمال ایک اضافی چیز ہے — یعنی آپ کچھ سمجھ سکتے ہیں، میں کچھ سمجھ سکتا ہوں۔ جبکہ صورتِ حال یہ ہے کہ جمال ایک شانِ مستقل ہے نہ کہ وصفِ اضافی — اس طرح کی بعض دیگر تعریفوں سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ گویا جمال ایک کیفیتِ ذہنی کا نام ہے۔

یہ حسن کی انسانی سطح ہے۔ ایسی تعریفوں کا تعلق انسانی جمال سے ہے۔ جمال کی ایک سطح وہ بھی ہے جس کے بارے میں کیٹس (Keats) نے کہا ہے کہ صداقت، حسن ہے اور حُسن، صداقت!..... یہاں کیٹس نے جمال کا رشتہ صداقت سے قائم کر دیا ہے۔

ج: اگر کیٹس کو ان معانی کا علم تھا جن پر یہ الفاظ دلالت کر رہے ہیں، یعنی حق، جمال ہے اور جمال، حق — مجھے شبہ ہے کہ وہ یہی بات کہہ رہا ہے! الفاظ سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ اصل میں زبان کے باطن میں ایک معنوی نظام ہوتا ہے جو مابعد الطبیعی تصورات پر استوار ہوتا ہے۔ وہ تصورات غائب ہو جائیں تو بھی اُن کے اظہاری سانچے بہر حال موجود رہتے ہیں۔ بعد میں کچھ لوگ انھی کو

ایک خلا میں استعمال کرتے رہتے ہیں۔ رومانویوں (Romantics) کے یہاں یہ کام بہت ہے۔ یہ لوگ مابعد الطبعی جمال کو حیات یا خیال محسوس کی سطح پر گھسیٹ لائے ہیں۔
 اس کی ایک مثال خود ہمارے یہاں کے رومانویوں میں دیکھی جاسکتی ہے جنہوں نے جمال کو فطرت میں محدود کر دیا جس کے نتیجے میں یہاں بھی فطرت پرستی کا ایک Cult پیدا ہو گیا۔ مسئلہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے اجزاء میں موجود صداقت تو تلاش کر لی لیکن ان اجزاء سے جمال کی جو کلیت مرتب ہو سکتی تھی، میں نہیں سمجھتا کہ ان میں سے کوئی شخص اُس تک پہنچا ہے۔

ج: ہمارے یہاں جمال ایک معروضی حقیقت ہے، موجود فی الخارج حیثیت مستقل کا حامل ہے۔

ل: گویا ہم جمال کو مظاہر حق میں شمار کر رہے ہیں!

ج: حق، انسانی شعور کی ہر سطح میں راسخ اولیات میں سے ہے۔ انسان کی فطرت میں انتہائی گہرائی میں جا کر جو تصورات نقش ہیں، اُن میں حق اور وجود کا تصور سب سے زیادہ بدیہی اور سرلیج الفہم ہے۔ کیٹس (Keats) نے حق کا لفظ استعمال کر کے اپنی رومانوی جمال پرستی کو دانستہ نا دانستہ ایک آؤ فرام کی ہے۔ ہمارے یہاں حق ایک وجود خارجی ہے جو اپنے احکام و اطلاقات کے ساتھ موجود ہے۔ وہاں حق ایک مشترک نفسی مفہوم کا نام ہے۔ فطرت سے نیچے بہت نیچے انسانی نفس میں کچھ مشترک مفہومات ہوتے ہیں، حق اُن مفہومات میں وجود کے بعد سب سے بڑا اور سب سے پہلا مفہوم ہے۔ کیٹس نے جمال کو اُس سے نسبت دے کر ایک التباس پیدا کر دیا۔ دوسری طرف جمال، جیسا کہ آپ نے فرمایا، مظاہر حق میں سے ہے! یہ بات نہیں — ’جمیل مخلوق‘ مظاہر حق میں سے ہے، جمال ظہور حق ہے۔ عرفانی اصطلاح میں کہا جائے تو جمال کا اصول ’تشبیہ‘ ہے اور اس کے مقابل جلال کا ’تزیہ‘۔ اس دائرہ ظہور میں جتنی سطحیں ہیں، اُن سب کو ملحوظ رکھتے ہوئے اگر ہم جمال کی تعریف کریں تو وہ تعریف ہے: ’شے کا ظہورِ کامل‘ — لیکن اس ’ظہورِ کامل‘ کی دلالت مختلف درجات میں بدل جاتی ہے۔ اس کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ جیسے انسان کا جمال، انسان کا ظہورِ کامل ہے یعنی، ابن عربی کے الفاظ میں، اس کے اقتضائے ثبوتی و وجودی کا ظہورِ کامل — مگر کیا انہی معنوں میں ’ظہورِ کامل‘ کا لفظ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے استعمال ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ہرگز نہیں! کیونکہ اگر ہم نے اس کا خفیف سا امکان بھی روا رکھا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذات جیسی ہے، ویسی ہی ظاہر بھی ہوگی۔ یوں اس کی جہت تزیہ غائب ہو جائے گی۔ یہاں بنیادی فرق یہ ہے کہ غیر حق کا ظہور اصولی طور پر اس کے اختیار سے ماورا ہے جبکہ حق کا ظہور اُس کے اختیار کا نتیجہ ہے۔ اسی کو ہم

شانِ جمال کہتے ہیں۔ حق کے بطون و خفا کی نسبت اُس کے جلال سے ہے۔ گو کہ جلال بھی ایک جمال ہے مگر اس کا ناظر خود اللہ ہے۔ یہ غیر متعلق بات ہے مگر چونکہ ہم سب ایسی باتیں قریب قریب بھول چکے ہیں اس لیے عرض کیے دیتا ہوں کہ جمال کی جو تعریف بیان ہوئی ہے، اُس کی روشنی میں دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ ظہورِ حق کی دو بنیادی قسمیں ہیں: حق کا ظہور خود حق کے لیے اور حق کا ظہور غیر حق کے لیے۔ دونوں جمال ہیں البتہ ہماری تعریف دوسرے ظہور تک محدود ہے..... یہاں سے پھر اصل بات کی طرف آتے ہیں کہ جب ہم جمال کی اس تعریف پر پہنچے کہ جمال، ظہورِ شے ہے تو اس میں ایک نازک فرق اور ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ماسوی الحق کے مراتب میں ظہورِ شے کا مطلب ہے: شے کی حقیقت کا ظہور۔ لیکن مراتبِ ذاتیہ میں یوں نہیں کہا جاسکتا کیونکہ ذات تو خود ہی حقیقت الحقائق ہے۔ وہاں اُس کا جو بھی ظہور ہے وہی جمال ہے۔ جس دائرے میں یہ گفتگو ہو رہی ہے وہاں ہمیں یہ تعریف کفایت کرتی ہے۔ البتہ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ حقیقتِ شے کا ظہور شرائطِ مظاہر پر نہیں ہوگا۔ کچھ شرائط، کچھ معیاراتِ مظاہر کے قانون سے مقرر ہوتے ہیں، ایسے قوانین سے جو مظاہر پر Base کرتے ہیں۔ اُن سے نفسِ انسانی میں ایک عادت اور مجموعی حالت سی پیدا ہو جاتی ہے جسے ہم مثلاً تہذیبی یا اجتماعی ذوق کہہ سکتے ہیں۔ حقیقتِ شے کا ظہور اُس ذوق کا پابند نہیں ہوگا۔

یہاں وہ بات ہو سکتی ہے جو انہی مباحث میں اضافیت کے مدعی کہتے ہیں کہ حبشیوں کا تصورِ حُسن ہم سے بالکل مختلف ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ حُسن اضافی ہے۔

ج: یہ سب تصوراتِ مظاہر کے قوانین سے پھولے ہیں۔ بہر حال جواب اس کا یہ ہے کہ حُسن نہیں بلکہ تصورِ حُسن اضافی ہے۔ جن لوگوں پر حقیقت منکشف ہو جائے اُن کا تصورِ جمال مظاہر کی قید سے نکل جاتا ہے، جو لوگ اس انکشاف سے محروم ہوں اُن کا تصورِ حُسن نفسی کیفیت و حالت تک محدود رہتا ہے۔ ہمارے اکثر شعری تصوراتِ جمال حقیقتِ متصل کے ظہور پر قائم ہیں۔ ہر شے کی ایک ماہیت اور متصل حقیقت ہوتی ہے جو اس کی نوع سے متعلق ہوتی ہے۔

ج: اب تک ہم نے جتنی گفتگو کی ہے اُس کے بعد دُیدہٗ مجنوں، کو بھی کھولنا ہوگا ورنہ دُیدہٗ مجنوں اگر بودے ترا کی وہ تشریح بھی کی جاسکتی ہے کہ حسن درنگاہِ ناظر۔ یہاں دُیدہٗ مجنوں سے پھر کیا مراد ہوگی؟ مجنوں کی اصل جمال تک پہنچ یا اُس کو Percieve کرنے کی استعداد؟

ج: شاعری میں تشبیہی رنگ غالب ہوتا ہے، تشبیہ پیدا ہوتی ہے حس سے۔ جو چیز حس کے معمولات میں ہو اُس کو بیان کیا جاتا ہے۔ جمال کا حسی معمول آ نکھ ہے، اور اگر ہم روایت کو جانتے ہیں تو آنکھ کی مختلف دلائل میں ہمارے علم میں ہونی چاہئیں۔ یہاں دُیدہٗ سے مراد دُیدہٗ باطن ہے۔

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدہ دل وا کرے کوئی

اقبال نے ہمارے تصورِ جمال کو اس شعر میں بند کر دیا ہے۔ جمال ہر سطح پر دیکھنے کا موضوع ہے۔
'دیدہ' مجنوں اگر بودے ترا'۔ یعنی اگر تجھے اصل جمال سے کوئی نسبت حاصل ہوتی تو ہر دو عالم بے خطر
بودے ترا'۔ یہاں مولانا نے تمام مظاہر کو دو عالم میں حصر کیا ہے۔ یعنی تمام مظاہر تیری نظر میں پہنچ ہوتے۔
(۱) یہاں وہ مشہور حکایت یاد آتی ہے کہ رابعہ بصری پانی کا کوزہ اور ایک مشعل لیے چلی جا رہی تھیں۔ کسی
نے پوچھا کہ بی بی! کیا کرنے جا رہی ہیں؟ تو بولیں کہ اس پانی سے جہنم کو ٹھنڈا کروں گی اور مشعل
سے جنت کو آگ لگاؤں گی تاکہ لوگ جنت کی طمع اور دوزخ کے خوف سے اللہ کی عبادت نہ کریں
بلکہ اخلاص کے ساتھ صرف اور صرف اُس کی طرف متوجہ ہو جائیں۔ ایک تو یہ تصور ہے جو ایک
عظیم صوفی خاتون کا پیش کردہ ہے اور دوسری طرف قرآن کا قانونِ سزا و جزا ہے جس میں ایک سے
ڈرایا گیا ہے اور ایک کی بشارت دی گئی ہے..... یہاں ان دونوں میں تطبیق کیسے کریں گے؟

ج: پہلی بات تو یہ ہے کہ جو لوگ جنت حاصل کرنے اور دوزخ سے بچنے کے لیے عبادت کر رہے ہیں وہ
بھی اچھے ہیں۔ امر سے تعلق بھی اچھا ہے اور آمر سے تعلق بھی اچھا ہے۔ باقی حضرت رابعہ کی اس
حکایت سے بعض لوگ یہ بھی استدلال کرتے ہیں کہ اس میں انعامِ الہی اور عذابِ خداوندی کی اک
گونہ تحقیق کی گئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جنت ہو یا دوزخ، دونوں انسان سے کمتر ہیں۔ وہ ان پر
بخشیتِ انعام و عتابِ الہی کے کلام نہیں فرما رہیں بلکہ بخشیتِ ایک موجود چیز کے۔ ورنہ اگر ہم
قدم قدم پر چیزوں میں کارفرمانہ نسبت الہیہ دیکھنا شروع کر دیں تو کوئی بھی عمل ممکن نہیں رہے گا۔

○

باخودی تو لیک مجنوں بے خود است
در طریق عشق بیداری بد است

(تو ہوش میں ہے لیکن مجنوں بے ہوش ہے۔ عشق کی راہ میں بیداری بُری ہے۔)

(۱) خودی کو جن معنوں میں اقبال نے استعمال کیا ہے، ظاہر ہے یہ اُن معنوں میں تو نہیں ہے۔
ج: بالکل۔ البتہ آپ اجازت دیں تو یہاں میں اقبال کے تصورِ خودی پر تفصیل سے کچھ عرض کروں۔ بیچ
میں حضرت مجدد صاحبؒ کا بھی حوالہ آ جائے گا جو میرے خیال میں ناگزیر ہے۔ اقبال کے نظریہ

خودی پر گفتگو کرتے ہوئے عام طور پر دیکھنے میں آیا ہے کہ حضرت مجدد کو اس بحث میں ایک کلیدی حوالے کی حیثیت سے پیش کرنے کی بجائے اُن کا ذکر سرسری سے انداز میں کر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ نظریہ خودی اور وحدت الوجودی تصور وجود کے درمیان پایا جانے والا اصولی فرق اور اختلاف مجدد صاحب کو نظر انداز کر کے پوری طرح سمجھا ہی نہیں جاسکتا۔ علامہ کا تصور خودی اپنے جوہر میں حضرت کا تصور عبدیت سے ماخوذ ہے۔ فی الوقت ہمیں اجمالاً ہی سہی مگر وحدت الوجودی موقف اور اس کے بالمقابل مجدد صاحب کے جوابی موقف کا جائزہ ضرور لینا چاہیے تاکہ اقبال کے نظریہ خودی کی بہتر اور کامل تر تفہیم میسر آ سکے۔ ارباب وحدت الوجود، خصوصاً ان کے سرخیل شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی کے عقیدے میں وجود کی دو جہتیں ہیں جنہیں واجب و ممکن، حقیقی و اعتباری یا اصلی و ظلی جو چاہیں کہہ لیں۔ واجب اور حقیقی کی تعریف یہ ہے کہ وہ قائم بالذات ہے، قدیم ہے، بالارادہ ہے اور لاشریک۔ جبکہ ممکن اور اعتباری کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہے، حادث ہے، اس کی موجودگی میں اس کے ارادے کو کوئی دخل نہیں اور یہ مشترک الوجود ہے۔ بعض وجودیوں کے خیال میں جو شے قائم بالذات نہ ہو اُس کی یکسر نفی عقلاً جائز ہے۔ ابن عربی نے بھی بس یہی بات کی ہے کہ خالق اور مخلوق کے وجود میں لفظی مناسبت کے علاوہ کوئی مناسبت نہیں پائی جاتی۔ مخلوق، بالذات موجود نہیں بلکہ معدوم ہے۔ خالق، بالذات موجود ہے لہذا وجود کے ساتھ حقیقی انتساب فقط ذات حق کو زیبا ہے۔ اس مقام پر یہ نکتہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ اس بحث میں وجود اور موجودگی میں فرق ہے۔ وحدت الوجود میں غیر اللہ کے وجود کا تو اس معنی میں انکار کیا جاتا ہے کہ اس کا منبع و مرجع عدم ہے، مگر اس کی موجودگی کو شے کے عارضی اتصاف وجود سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ مسئلہ تقدیر میں حضرات وجودی جبر کا انکار کرتے ہیں۔ حضرت مجدد نے وحدت الوجود کی حقیقت کا انکار نہیں کیا بلکہ اس کے کائناتی اطلاق پر کلام فرمایا ہے۔ ان کے ارشاد کے مطابق، اعتباراً اپنی اصولی جہت سے لائق نفی نہیں بلکہ واجب الاثبات ہے، کیونکہ اعتباراً امر عدمی نہیں، امر وجودی ہے۔ اس مقام پر آ کے شیخ سرہندی نے وہ بے مثال اصول بیان کیا جس نے وحدت الوجود کی مابعد الطبیعی ہیئت اور اس کے عرفانی استناد کو بدل کر رکھ دیا۔ آپ نے بتایا کہ باری تعالیٰ وجود سے نہیں بلکہ اپنی ذات سے موجود ہے۔ وجوب وجود ہو یا سلب عدم، دونوں اس بارگاہ بلند کے ادنیٰ چاکر ہیں۔ حضرت مجدد کا منشا یہ ہے کہ چونکہ وجود عین ذات نہیں، زائد بر ذات ہے لہذا غیر خدا میں اس کا اثبات غلط یا خلاف حقیقت نہیں۔ یہ تو ٹھیک ہے کہ ممکنات، وجود کے ساتھ عارضی

اتصاف رکھتے ہیں مگر یہ عارضی اتصاف اپنے دورانِ اطلاق میں حقیقی ہے..... اب یہاں سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا امکان و وجوب دو مستقل الگ دائرے ہیں جو آپس میں کوئی ربط نہیں رکھتے؟ یا ان کے درمیان کوئی تعلق پایا جاتا ہے؟ — مجدد صاحب کے نزدیک دائرہ امکان مکمل ہو کر دائرہ وجوب کے قابلِ ادراک رابطے میں آ جاتا ہے اور چونکہ وجوب و امکان دونوں وجود پر استوار ہیں لہذا ان کے بیچ ایک وجودی وحدت منکشف ہوتی ہے جسے لوگوں نے غلطی سے وحدت ذاتی سمجھ لیا، حالانکہ یہ حقیقتِ عبدیت کا ظہور ہے۔ وجوب و امکان کی اس رابطی یکجائی کو وحدت الوجودی حضرات ’توحید و وجودی‘ حضرت مجدد الف ثانی ’ظہورِ عبدیت‘ اور اقبال ’خودی‘ کہتے ہیں۔

اسرار خودی میں اقبال نے اپنا تصورِ خودی خاصی تنظیم و ترتیب کے ساتھ پیش کیا ہے۔ مناسب ہوگا اگر ہم اس کے حوالے سے اپنی گفتگو کو آگے بڑھائیں۔

ج: جی ہاں! اس طرح بہت آسانی ہو جائے گی۔ اسرار و رموز کے حوالے سے جو باتیں ذہن میں آتی ہیں وہ کچھ اس طرح ہیں کہ خودی، ذاتِ حق کی شناخت کے علاوہ اس کی تقدیری و تخلیقی فعلیت کی اصل بھی ہے۔ اس مطلق خودی نے اپنے ذوقِ نمود اور وجود آفرینی سے انسان کی شکل میں خودی کے بے شمار مقید مراکز خلق کیے۔ مطلق خودی اور مقید خودی کا ربط باہم، تماثل اور تقابل دونوں بنیادوں پر قائم ہے۔ تماثل کا اصول فعلیت میں جاری ہے اور تقابل کا ذات میں۔ انسان کے لیے ماہیتِ خودی کا عرفان، عرفانِ نفس اور عرفانِ رب دونوں کو محیط ہے۔ چونکہ کائنات کا خارجی پھیلاؤ بظاہر عرفانِ نفس و رب کے لیے ایک آڑی بنا ہوا ہے لہذا مقصد آفرینی اور مقصد کوشی، خودی کا وظیفہ ہے تاکہ یہ بوقلمونی اور یہ بکھراؤ اپنی اصل سے مخالف رُخ نہ پکڑ لے۔ لیکن چونکہ مقاصد کی فراہمی کسی خود کار نظام کے تحت نہیں، اس لیے تماثل کے اصول پر ”تخلقوا باخلاق اللہ“ کی تعلیم کے مطابق انسان تخلیق مقاصد کے ذریعے اپنی خودی کی پہنچ، سائی اور اشیا و حقائق پر اس کی گرفت کو بڑھاتا چلا جاتا ہے۔

زندگانی را بقا از مدّ عاست

کاروانش را درا از مدّ عاست

اسرار خودی ہمارے سامنے رکھی ہے۔ کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ ہم تھوڑی دیر کے لیے اس کی طرف رجوع کریں اور اسے اور رموزِ بے خودی کو ملا کر دیکھیں تاکہ خودی و بے خودی کے معاملے میں علامہ کا موقف ذرا تفصیل سے سامنے آجائے؟

ج: اگر آپ یہی بہتر سمجھتے ہیں تو بسم اللہ!

اسرار سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ خودی ذو جہتین ہے۔ اس کی جہتِ اول ربانی ہے اور جہتِ ثانی انسانی

ج: البتہ اس کا مفہوم دونوں جہات میں ایک ہے یعنی مؤثر حقیقت وجود — خودی اپنی الوہی جہت میں غیر متغیر اور اکمل ہے مگر انسانی جہت میں متغیر اور متحرک — لہذا انسانی خودی کو تربیت کے مختلف مراحل سے گزرنا پڑتا ہے — اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الہی — ذرا ان مراحل کی وضاحت کر دیں! ایک بالاحقیقت کے آگے اس کی مسؤلیت سے مشروط ہے، اور یہی اطاعت ہے۔ اطاعت، اقبال کے نزدیک جبر نہیں بلکہ اختیار کی اعلیٰ صورت ہے۔ اس کی مختصر توضیح یہ ہے کہ کائنات میں انسان کا بڑا ہدف حصول بقا ہے۔ جو چیزیں اس کے ارادے کی فیصلہ کن شمولیت کے ساتھ حصول بقا میں معاونت کرتی ہیں، انھیں ان کے قوانین سمیت اختیار کرنا روح اختیار ہے۔ چونکہ اطاعت خداوندی انسان کے وجود کی تشکیل و تکمیل میں لازمی شرط ہے لہذا اپنے وجودی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے خودی کو پہلے ہی قدم پر اطاعت کوئی لازم ہے کیونکہ خودی توس وجود کی تکمیل کا واحد آلہ ہے۔

نفس، انائے سفلی کی اصل ہے جو انائے حقیقی سے بیگانہ ہے۔ اس کی تمام تر تگ و دو حفظ بدن تک محدود ہے۔ اگر اس پر پابندیاں نہ عاید کی جائیں تو انسان کا تصور خوبشتن، تصور کائنات اور تصور الہ بگڑ کر رہ جاتا ہے۔ اس بگاڑ کی وجہ سے اس کے مقاصد اور اہداف ایک اسفل سطح پر ہی رہ جاتے ہیں، نتیجہ انسان اپنے وجود کی حقیقت سے بے خبر اس کے امکانات بروے کار نہیں لاسکتا۔ گویا اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ نفس کی بے لگامی انسان کو ایک طرف اپنے آپ سے اور دوسری طرف خدا سے دور رکھتی ہے۔ یہ دوری خودی کی نشوونما میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے — غلبہ نفس دراصل اختیار انسانی کی ضد ہے جو خود اس کو اپنے ہی اختیار سے خارج کر دیتا ہے۔

ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں

می شود فرماں پذیر از دیگران

تربیت خودی کا مرحلہ اول یعنی اطاعت اپنی حد میں ایک کلیت گیر مطالبہ ہے جس کی تکمیل اس کی ضد یعنی غلبہ نفس کے انسداد پر منحصر ہے۔ انسانی خودی جب اپنی تربیت کے پہلے دو مراحل سر کر لیتی ہے تو اس کے ثمرے کے طور پر اسے نیابت الہی کا فریضہ عطا ہوتا ہے۔ یہ خودی کی اصلی فعالیت کا مرحلہ ہے۔ نیابت الہی کیا ہے؟ کائنات کو اس کی اصل سے واصل کر کے اسے منشائے ربانی کے مطابق چلانا!..... انسان کی فاعلی مداخلت کے بغیر اشیا اپنی حقیقت سے منقطع رہتی ہیں۔ وہ نائب حق ہے جو اس کائنات صورت میں معنی پیدا کرتا ہے۔

نائب حق در جہاں بودن خوش است بر عناصر حکمراں بودن خوش است
نائب حق بہجو جانِ عالم است ہستی او ظلِ اسمِ اعظم است
از رموزِ جزو و کل آگہ بود در جہاں قائم بامر اللہ بود

ج: اس گفتگو سے خودی کی ماہیت و حقیقت تو بیان ہو گئی مگر اس کی فعلیت کس اصول پر مبنی ہے؟ اس پر بھی کچھ بات ہونی چاہیے۔

نہیں! خودی کی ماہیت و حقیقت کا بیان ابھی آگے چل کر ہوگا۔ پہلے اس سوال کو دیکھتے ہیں کہ اس کی فعلیت کس اصول پر مبنی ہے؟ — دائرہ انسانیت میں خودی کی فعلیت اصولِ تسخیر پر مبنی ہے۔ تسخیر کے لیے وجودِ غیر، ضروری ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ غیر بھی فی الاصل خودی ہی سے مستفاد ہے مگر اس کا اظہار عینیت کی نہیں بلکہ غیریت کی سطح پر ہوا ہے۔ اب ذرا ہم خودی کی ماہیت کی طرف چلتے ہیں! اقبال کے یہاں خودی، ہستی کے تمام مدارج اور وجود کے کل تعینات کو محیط ہے۔ ہر مرتبے میں اس کا اطلاق یکساں ہے اگرچہ اظہار میں فرق ہے۔ اپنے پہلے درجے میں خودی تقصّ شے ہے۔ چونکہ تمام ماسوی اللہ موجودات اپنے تشخص میں دو جہتوں پر قائم ہیں لہذا ان کی حقیقت کی درست تفہیم کے لیے یہ دونوں جہتیں ساتھ ساتھ پیش نظر رہنی چاہئیں۔ پہلی جہت 'سماوی' ہے جہاں شے کا تشخص مستقل ہے لیکن انفرادی نہیں — اور دوسری جہت 'ارضی' ہے جہاں یہی تشخص انفرادی ہے مگر مستقل نہیں۔ اس کے برعکس خدا کا تشخص ایک جہت سے حقیقی اور دوسری سے اعتباری نسبت رکھنے کے باوجود ہر پہلو سے مستقل بھی ہے اور انفرادی بھی۔ وہاں یہ دونوں جہات ذاتی اور جہت صفاتی ہیں۔ جہت ذاتی میں یہ تشخص مستقل، لاشریک اور انفرادی ہے، جبکہ جہت صفاتی میں بھی یہ مستقل ہے مگر حرکت کے ساتھ، لاشریک ہے مگر نسبتوں کے ظہور کے ساتھ، اور انفرادی ہے لیکن انفرادی محض کی بجائے انفرادی مطلق کے ساتھ..... عرفانی اسلوب میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ خودی یا انا کے تین مراتب ہیں: مرتبہ محضیت، مرتبہ اطلاق اور مرتبہ تقیید — مرتبہ محضیت میں خودی، انائے محض ہے، وراء الوراۃ ثم وراء الوراۃ اور دائرہ تعلق سے بالکل منزہ۔ مرتبہ اطلاق میں اناے مطلق ہے، موصوف بہ صفات ہے اور اقلیم تعلق میں تجلی فرما — اور مرتبہ تقیید میں خودی اناے مقید ہے جو قائم الی الغیر ہے۔ اوپر کے دو مراتب الوہی ہیں اور تیسرا مکانی اور انسانی۔ خودی محض تو ذاتِ خداوندی ہے، وہ تو اس بحث میں آتی ہی نہیں — البتہ خودی مطلق جو خدا کا صفاتی تشخص ہے، اپنے مظاہر رکھتی ہے جن کا اثبات اسی صورت میں ممکن ہے جب ان میں مطلق کا ظہور ہو — مقید اس وقت تک موجود ہی

نہیں ہے جب تک اس میں مطلق کے ساتھ خود مطلق کی جہت سے جزوی اور اپنی جہت سے کلی اتصاف نہ پیدا ہو جائے۔ یہیں سے خودی کا دوسرا درجہ شروع ہوتا ہے، یعنی اس کی فعلیت۔ یہ فعلیت دائرہ در دائرہ ہے۔ چھوٹا دائرہ شخصی ہے اور بڑا اجتماعی — فرد، خودی کی حقیقت کا میڈیم ہے اور جماعت اس کی غایت کا۔ جماعت، انفرادی خودی کے لیے اہداف فراہم کرتی ہے۔ فرد ان مقاصد سے بیگانہ ہو کر اپنی خودی کی تکمیل نہیں کر سکتا۔ اجتماعی خودی دراصل انفرادی خودی ہی کا وسعت پذیر ظہور ہے، بس اتنا ہے کہ اس میں فرد یا تو محو ہو جاتا ہے یا پھر ثانوی رہ جاتا ہے۔ اسی چیز کو اقبال نے ’بے خودی‘ سے تعبیر کیا ہے۔ گویا خودی اپنی حقیقت میں تو شخصی ہی رہے گی مگر اپنی فعلیت میں اجتماعی ہو جائے گی۔ خودی اور بے خودی کی اس باہمی نسبت کو ’فقی بعض برائے اثبات کل‘ کے کلیے کی روشنی میں سمجھنا چاہیے، یعنی انفرادی خودی کا فعلی شخص اجتماعی خودی کے ذاتی شخص میں گم ہے۔

میرا خیال ہے کہ ہم نے رومی سے خاصی بے وفائی کر لی۔ اب اُن کی طرف پلٹنا چاہیے۔
 رومی کے مُرید کے ساتھ کچھ وقت گزار لینا اُن سے بے وفائی نہیں بلکہ عین وفاداری ہے! اگر اس گفتگو کو یونہی آزاد رہنے دیا جائے تو بہتر ہے۔ بہت سی کام کی باتیں آجائیں گی۔ چلیں اب یہ دیکھیں کہ روایتی مفہوم میں خودی و بے خودی آیا صحو و سکر ہیں یا ان کے کچھ اور معنی ہیں؟

ج: روایتی مفہوم میں خودی و بے خودی، صحو و سکر نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تعین انسانی ہی میں محدود رہو گے تو حقائق کو سمجھ سکتے ہو نہ اُن تک پہنچ سکتے ہو۔ حق کو اپنے تعین سے نکل کر دیکھو، اُسے اپنے تعین میں محدود کرنے کی سعی مت کرو۔ کسی بھی حقیقت تک پہنچنے کے لیے اُس سے نچلے تعینات کو توڑنا چاہیے۔ بے خودی کسے کہتے ہیں؟ اپنے تعین سے نکل کر حقائق کا خود انھی کی شرائط پر عرفان حاصل کرنا! — حقائق، ظاہر ہے کہ ماورائے ناسوتی جہت رکھتے ہیں، ان کی اس جہت سے علما یا حالاً و اصل ہو جانا بے خودی ہے۔ اقبال جب ان چیزوں کو رد کرتے ہیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان مباحث میں اُن کے پیش نظر الفاظ کی ظاہری دلائلیں ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اُن کا مقصود مردِ عمل تھا۔ مردِ عمل کا مطلب ہے ظاہری دلائلوں پر چلنے والا۔ اُن کا بیشتر کام حقائق کو ٹھوس انسانی صورتِ حال اور اس کے معیار پر لانا ہے۔ یہ رویہ ایک لحاظ سے مفید بھی تھا۔ مسلمانوں کو اُن کے تاریخی زوال سے نکالنے کے لیے ایسا کرنا ضروری تھا۔

جس شعر کے حوالے سے یہ گفتگو ہو رہی ہے، اُس میں مجنوں کے لیے کہا جا رہا ہے کہ خودی سے نکل کر بے خود ہو گیا تو اُس کی چشمِ حقیقت بین کھل گئی۔ گویا تعین ناسوتی کا اسیر نہ رہا۔ دوسری طرف

اقبال کا موقف یہ ہے کہ بے خودی اس لیے مذموم ہے کہ اس میں تعینِ ناسوتی محو ہو جاتا ہے جبکہ وہ محلِ احکام ہے۔ یہ اعتراض اسی صورت میں رفع ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ بے خودی احکام کا اطلاق زائل نہیں کرتی۔

ج: اس میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ احکام کی جہتِ صادرہ نہیں بلکہ جہتِ قابلہ ناسوتی ہے۔ احکام صادر ہو رہے ہیں مطلوب کی طرف سے۔ تو جب رجوع الی المطلوب ہو رہا ہے اُس وقت احکام کی قبولیت کسی بھی صورت میں کم یا غائب نہیں ہوگی بلکہ اور مستحکم ہو جائے گی۔ بس اتنا ہے کہ وہ جہتِ قابلہ، جہتِ غالبہ نہیں رہے گی۔ اسی کو کہتے ہیں انہدامِ خودی۔ یہاں روایتی اصطلاحات میں اقبال کی تائید میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسانی تعین اُس کی حقیقت بھی تو ہے! اقبال کے نزدیک خودی یہ ہے کہ انسان اپنے پورے شعور کے ساتھ اپنی حقیقت سے واصل ہو جائے — ٹھیک ہے! انسان کا اپنے تعینِ حقیقی سے شعور و عمل کے ساتھ واصل ہو جانے کا نام خودی ہے — لیکن یہ بھی کافی نہیں۔ خودی کا روایتی تصور اوّل تو تعینِ ناسوتی تک محدود ہے، تاہم اگر اس کے مابعد الطبیعی مدلولات پر بھی گفتگو کی جائے تو یہی نتیجہ برآمد ہوگا کہ حقیقتِ انسانیہ پر اساس رکھتے ہوئے آدمی حقائقِ الہیہ کو اپنے اندر سمو نہیں سکتا۔ حقیقتِ انسانی، حقائقِ ربانیہ کو Contain نہیں کر سکتی۔

د: درست۔ اب ذرا 'جنوں' کی اصطلاحی معنویت پر بھی غور کرنا چاہیے! ہماری عرفانی شعری اصطلاحات میں ایک اصطلاح 'جنوں' بھی ہے، جس پر ہم پچھلی نشست میں گفتگو کر چکے ہیں۔ اس گفتگو میں ہم نے 'جنوں' کا سبب کشفِ جمال قرار دیا تھا۔۔۔۔

ج: بلاشبہ جنوں کا سبب کشفِ جمال ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی شانِ جمال سے اشیاء کو وجود بخشتا ہے اور جلال سے انھیں معدوم کر دیتا ہے۔ تو گویا ایک وجودِ ہندہ شان سے اپنے اختیار کو ساقط کر کے جو ربط پیدا ہوتا ہے، اُس کے حال کو 'جنوں' کہتے ہیں۔ وجودِ ہندگی کا وہ قانون ایک جہت سے شعورِ انسانی میں ہے۔ شعورِ انسانی میں ہونے کا مطلب ہے کہ وہاں انسان کی شرائطِ کارفرما ہیں۔ اسی کی دوسری جہت وہ ہے کہ جہاں فی الوجود ایسی نشو و نما ہوتی ہے کہ موجود اپنی اصل سے واصل یا مقابل ہو جاتا ہے۔ وہاں جو عارضی ظرفِ وجود ہے اُس کا زائل ہونا ضروری ہے۔ وہ عارضی ظرفیت کیا ہے؟ انسانی شعورِ وجود یا انسانی تعین وجود — تو گویا ہستی کو لاحق انسانی تعینات کا زائل ہو کر حقیقتِ وجود سے واصل ہو جانا یا اُس کے مقابل آ جانا، اس سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے اُسے 'جنوں' کہتے ہیں۔

د: وجود کے ناسوتی تعینات کا زائل ہو جانا تو سمجھ میں آتا ہے مگر حقیقتِ وجود کے مقابل آ جانا!! کیا

مطلب ہوا؟ تقابل میں تو دونوں قائم رہے نا!

ج: میں نے احتیاطاً اصل یا مقابل کہا تھا، کیونکہ اصل کہہ کر ہم محفوظ پوزیشن پر نہیں رہتے۔ ہمارا اصل کیا ہے؟ حقیقت سے تقابل۔ اب جنوں کی ایک اور تعریف جس میں ہم کچھ اوپر جائیں گے، یہ ہے کہ آدمی شرائطِ ظہور سے حالاً باہر نکل جائے، یعنی اُس کی نظر لیلیٰ کے ظہورِ عام پر نہ ہو بلکہ اس ظہورِ عام سے جو شعورِ ساخت ہوا ہے، محو ہو جائے۔ حقیقت کا آخری حجاب کیا ہے؟ ظہورِ حقیقت — جیسے ذات کا ظہور بواسطہ صفات ہے، صفات، ذات کا آخری حجاب ہے۔ مطلب یہ کہ جنوں ہر دو حجابات سے بلند کر دیتا ہے۔

ج: بیدل کا ایک مصرع ہے: 'اے نکہت گل اند کے از رنگ بروں آئی'۔ یہ اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے! جی ہاں ہے تو مگر ادھورا۔ کیونکہ نکہت خود ظہورِ گل ہے۔
ج: کیا 'جنوں' کی یہ تعریف کسی درجے میں 'جذب' کے قریب المعنی ہو جاتی ہے؟
ج: جی ہاں! جذب و جنوں ایک ہی خاندان کی چیزیں ہیں۔ 'جذب' یعنی 'کشش' اللہ کا فعل ہے اور 'جنوں' اُس کا اثر۔

ج: باخودی تو لیک مجنوں بے خود است۔ ہم لوگ 'مکتوباتِ امام ربانی' پر گفتگو کی نشست میں انیت پر بات کر رہے تھے۔ اُسے یہاں کام میں لانا چاہیے۔

ج: انیت کی دو قسمیں ہیں: انیتِ عالیہ اور انیتِ سافلہ۔ ایک کے زوال کا نام فنا ہے اور دوسری کے قیام کا بقا۔ اب دیکھیے کہ یہ خودی کون سی انیت ہے؟

ج: انیتِ سافلہ۔

ج: جی۔ یہاں نفیِ خودی، انیتِ سافلہ کی نفی ہے۔ یہ انیتِ سافلہ ہی ہے جو آدمی کو اس دُنیا سے مبالغے کے ساتھ متعلق رکھتی ہے۔ اب انیتِ سافلہ یعنی اس شعر میں آنے والی خودی کی کیا تعریف ہوگی؟ انسان اگر اپنے آپ کو حقائق اور اُن کے مظاہر کا واحد معیار یقین کر لے تو یہ اُس کی انیتِ سافلہ کی کار فرمائی ہے۔

ج: جیسے Humanism میں ہے!

ج: یہاں بادشاہ، انیتِ سافلہ کا نمائندہ ہے جو اپنے خود ساختہ معیارِ حسن کو لیلیٰ پر حکم جانتا ہے۔ انیتِ سافلہ اپنے معلومات، محسوسات یا موضوعات کے تقابل میں اپنا تعین برقرار رکھتی ہے — جبکہ انیتِ عالیہ اپنے سے بلند تر مقابلات کے آگے اپنا تعین تَج دیتی ہے۔ تصوف میں جہاں جہاں نفیِ خودی کا ذکر آتا ہے وہاں اسی انیت کی نفی مراد ہے، کیونکہ انیتِ عالیہ کی نفی تو تحصیلِ حاصل ہے۔ اقبال کا اصرار

ہے کہ نہیں! انیتِ عالیہ کو بھی اپنا تشخص قائم رکھنا چاہیے۔ مجدد صاحب بھی یہی کہتے ہیں کہ انیتِ عبد زائل نہیں ہونی چاہیے، لیکن اُن کا مطلب یہ نہیں کہ انیتِ عالیہ و سافلہ دونوں ہی اپنی اپنی حد میں برقرار رہیں، بلکہ یہ ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ ہے انیتِ عبد — اس انیتِ عبد کو بہر حال برقرار رہنا چاہیے۔
 ۱: اقبال جہاں 'سرافراق' اور 'سرافصال' کی بحث چھیڑتے ہیں، وہاں حوالہ تو مجدد صاحب ہی کا ہے۔
 'گسستن' اور 'پیوستن' کا ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ مجدد صاحب نے 'گسستن' کو 'پیوستن' پر ترجیح دی ہے!

ج: آپ نے یہ بہت بر محل حوالہ دیا۔ مجدد صاحب "کے یہاں گسستن کا فاعل انسان نہیں ہے جبکہ اقبال ایسا ہی سمجھتے ہیں، جیسی تو انھوں نے ابلیس کو 'خواجہ اہل فراق' کہا کیونکہ اپنے لیے 'گسستن' کا فاعل وہ خود ہے۔

۱: لیکن یہاں پھر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حوالے سے دیکھا جائے تو بڑے بڑے صوفیہ نے ابلیس کی مدح کی ہے اور اُسے بہت بڑا توحید پرست قرار دیا ہے۔

ج: جس نے بھی ایسا کیا، غلط کیا۔ ابلیس نے مفہوم ذات کو امر ذات پر مقدم رکھا، یہی اتنی بڑی سرکشی اور جہالت تھی جو اُسے مردود کروانے کے لیے کافی تھی۔ مفہوم ذات، امر ذات سے الگ کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ مفہوم ذات وہی تھا جو اُس نے سمجھا مگر یہ نہ جان سکا کہ عبدیت مفہوم کی نہیں، امر کی تابع ہے۔

۱: اچھا وہ جو 'الافوق الادب' کہا جاتا ہے، اُس کا بھی یہی مطلب ہے؟

ج: ادب کیا ہے؟ مفہوم ذات ہے۔ مفہوم کی نسبت میری طرف اور امر کی نسبت اُس کی طرف جس کا میں ادب کرتا ہوں یعنی ذات..... تو اب کس چیز کو فوقیت حاصل ہے؟ میری نسبت کو یا اُس کی نسبت کو؟ ادب کا فاعل میں ہوں اور امر کی وہ ذات۔ شیطان نے یہ بات نہیں سمجھی۔

۱: یہاں تھوڑی سی تفصیل اس بات کی درکار ہے کہ انیتِ عالیہ اپنے سے بلند تر مقابلات کے سامنے اپنے تشخص کو زائل کر دیتی ہے!

ج: جی ہاں! یوں کہنا بہتر ہوگا کہ اپنے موجودہ تعین اور تشخص کو زائل کر دیتی ہے۔ اس کی ایک حسی مثال ہے شمع اور آفتاب۔ اس کی ذرا سی تفصیل یہ ہے کہ بالفرض آپ خارجِ اعلیٰ میں پہنچے جبکہ آپ کا وجودِ خارجی منحصر ہے خارجِ اسفل پر، اور لامحالہ آپ کی انیت بھی اسی پر منحصر ہے۔ تو خارجِ اعلیٰ میں پہنچ کر آپ کی انیت اس درجے پر تو زائل ہو گئی کہ خارجِ اسفل میں واقع ہے مگر اب اُس پر انحصار نہیں رکھتی..... جیسا کہ ہم پہلے عرض کر آئے ہیں کہ یہاں خودی، انیتِ سافلہ ہے اور بیداری، اس کی

فعلیت۔ یہ تو اپنی فعلیت ہی سے دستبردار ہونے کو تیار نہیں، تعینِ تشخص تو دور کی بات ہے۔ اور وصال کا مطلب ہے 'فنا' — کمالِ فنا یہ ہے کہ تعین 'من' اٹھ جائے اور ایک لائق پھیلاؤ کے ساتھ بس 'تو' یا 'اور'ہ جائے۔ در طریق عشق بیداری بدست یعنی طریق عشق میں غیر کی خبر، غیر کا تصور بُرا ہے۔ اور یہ عاشق خود کیا ہے؟ غیر ہی تو ہے! عشق، غیریت کے اثبات سے پیدا ہوتا ہے اور اس کی فنا پر کمال کو پہنچتا ہے۔ یہاں فناے غیریت کا مطلب قیامِ عینیت نہیں کہ 'من' و 'تو' ایک ہو جائیں، بلکہ محبوب کی وحدت ذاتی کا اثبات ہے جو تعینِ عاشق کی نفی سے مشروط ہے۔

ج: معافی چاہتا ہوں۔ بس ایک چیز اور واضح ہو جائے، پھر اٹھ جائیں گے! یہاں 'بیداری'، 'ہشیاری' کے معنی میں نہیں؟ یعنی طریقِ عشقی میں طریقِ عقلی کی آمیزش بُری ہے!

ج: اگر بیداری و ہشیاری ہم معنی ہوتے تو یہ مصرع یوں ہونا چاہیے تھا: 'در طریق عشق ہشیاری بدست'۔ 'بیداری' میں تو معنی کی ایک مثبت رو بھی موجود ہے، 'ہشیاری' اس کے مقابلے میں بدی کا صحیح مصداق ہے۔ تو آخر کیا وجہ ہے کہ اس کے باوجود رومی نے 'ہشیاری' کا لفظ جو بالکل سامنے کا تھا، استعمال نہ کیا؟ جناب! یہ کسی نرے شاعر کا نہیں، ایک عارفِ کامل کا کلام ہے جس کا حرف حرف گنجینہ معنی ہے۔ مولانا نے لفظوں کے استعمال میں بعض اوقات فنی ضابطوں کو اُن کی تنگ دامنی کی وجہ سے نظر انداز کر دیا مگر اُس نظام معنی پر کبھی آنچ تک نہ آنے دی جو ہر پہلو سے کامل ہے۔ اب یہیں دیکھ لیں کہ 'ہشیاری' کا لفظ استعمال نہ کرنے کا پہلا سبب تو یہی نظر آتا ہے کہ موضوع 'جمال' ہے۔ 'جمال' اپنی کسی بھی سطح پر 'ہشیاری' کی حالت و کیفیت سے مناسبت نہیں رکھتا، جبکہ 'بیداری' کے ساتھ اس کا گہرا میل ہے۔ ایک تو بیداری میں آنکھ کی رعایت ہی ایسی ہے جو اس مکالمے کو نہایت بامعنی بنا دیتی ہے۔ بادشاہ کا تصورِ جمال آنکھ کا مرہونِ منت ہے اور بیداری کے بغیر آنکھ کس کام کی! باقی معنویتوں پر ہم پہلے ہی گفتگو کر چکے ہیں۔ انھیں دہرائے بغیر اتنا البتہ کہا جاسکتا ہے کہ طریقِ عشق میں بیداری اس لیے بُری ہے کہ یہ شہود کو غیب پر غالب کر دیتی ہے۔

بس اب مزید غوطہ خوری نہ کروائیں، دم گھٹ جائے گا!



شرح کلام اقبال - نظم 'مرزا غالب'

تقریر: احمد جاوید
تسویہ و تدوین: محمد سہیل عمر

مرزا غالب

فکرِ انساں پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا ہے پر مرغِ تخیل کی رسائی تا کجا
 تھا سراپا روح تو، بزمِ سخن پیکرِ ترا زیبِ محفل بھی رہا، محفل سے پنہاں بھی رہا
 دید تیری آنکھ کو اُس حسن کی منظور ہے
 بن کے سوزِ زندگی ہر شے میں جو مستور ہے
 محفلِ ہستی تری برابط سے ہے سرمایہ دار جس طرح ندی کے نغموں سے سکوت کو ہسار
 تیرے فردوسِ تخیل سے ہے قدرت کی بہار تیری کشتِ فکر سے اگتے ہیں عالمِ سبزہ دار
 زندگی مضمحل ہے تیری شوخیِ تحریر میں
 تاب گویائی سے جنبش ہے لبِ تصویر میں
 نطق کو سونا ز ہیں تیرے لبِ اعجاز پر محو حیرت ہے ثریا رفعتِ پرواز پر
 شاہدِ مضمونِ تصدق ہے ترے انداز پر خندہ زن ہے غنچہٴ دلی گلِ شیراز پر
 آہ! تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
 گلشنِ دبیر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے
 لطفِ گویائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں ہو تخیل کا نہ جب تک فکرِ کامل ہم نشین
 ہائے! اب کیا ہو گئی ہندوستان کی سرزمین آہ! اے نظارہ آموزِ نگاہِ نکتہ میں
 کیسے اردو ابھی منت پذیر شانہ ہے
 شمع یہ سودائی دل سوزی پروانہ ہے
 اے جہانِ آباد! اے گہوارہٴ علم و ہنر ہیں سراپا نالہٴ خاموش تیرے بام و در
 ذرے ذرے میں ترے خوابیدہ ہیں شمس و قمر یوں تو پوشیدہ ہیں تیری خاک میں لاکھوں گہر
 دفن تجھ میں کوئی فخرِ روزگار ایسا بھی ہے؟
 تجھ میں پنہاں کوئی موتی آبدار ایسا بھی ہے؟

”مرزا غالب“ اقبال کی جوانی کی نظم ہے۔ رسمی مداحی کے باوجود اس میں غالب کے بارے میں کچھ اہم باتیں ملتی ہیں۔ اقبال جس شعری روایت کی طرف بڑھ رہے تھے اس بظاہر معمولی سی نظم میں اس کی طرف اشارے ملتے ہیں اور وہ تصور شعر ملتا ہے جو موجود تو پہلے سے ہے لیکن اقبال نے اس کو گویا اپنی منزل بنا کر اور غالب سے منسوب کر کے اس نظم میں بیان کیا۔

اس نظم پر ایک نظر ڈالنے سے ہمیں ایک طرف تو غالب کے بارے میں کچھ بصیرت حاصل ہو جائے گی، دوسرے خود اقبال اور اُن کے نظریہ شعر کے بارے میں کچھ اہم نکات کا پتا چل جائے گا۔ اس نظم پر غور کرنے کا تیسرا اور سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس سے ہمیں شاعری کے بارے میں ایک بنیادی نظریے کا علم حاصل ہوگا۔ ہم سب جانتے ہیں کہ اقبال کے شعر کی بناوٹ، اس کے فنی پہلو کی تشکیل میں اُردو کی حد تک غالب کا سب سے بڑا ہاتھ ہے۔ یعنی اقبال کے اُردو شعر کے فنی سانچے، ان کے شعری ہنر کی عمارت غالب کی بنائی ہوئی بنیاد پر قیام پکڑتی ہے۔ جیسے ان کا فارسی شعر حافظ اور نظیری کی بنیاد پر استوار ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا سنگ بنیاد تو وہاں ملتا ہے لیکن اس پر عمارت بہر حال علامہ اقبال نے بنائی ہے۔ اقبال نے غالب کے اسالیب کو بعض نئے اسالیب کی پیدائش کا ذریعہ بنایا مگر یہ عمل اس نظم کے بہت بعد میں شروع ہوا، اس لیے یہ تذکرہ یہاں بے محل اور بے موقع ہوگا اور خود غالب کے بارے میں گفتگو کرنے کا یہ موقع نہیں ہے کہ غالب کی اہمیت سب جانتے ہیں۔

فکرِ انساں پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا

ہے پر مرغِ تخیل کی رسائی تا کجا

نظم کے پہلے ہی شعر میں اقبال نے غالب کی عظمت کے اصل وصف کو پکڑ لیا ہے۔ غالب ہمارا شاعر اعظم ہے، اس کی عظمت میں جو چیز سب سے زیادہ شریکِ حال ہے اس کو اقبال نے پہلے ہی شعر میں پکڑ لیا ہے۔ وہ ہے غالب کا تخیل، ”ہے پر مرغِ تخیل کی رسائی تا کجا“

تخیل کے بارے میں کچھ نکات عرضِ خدمت ہیں۔ خیال انسان کا وہ ملکہ ہے جس کی بنیاد پر وہ صورت کو معنی کا کامل متبادل بناتا ہے یعنی تخیل ذہن کی وہ قوت ہے جو صورت کی اساس پر معنی و صورت کو عینیت دیتی ہے، identical بناتی ہے۔ سادہ لفظوں میں کہیں تو تخیل وہ ملکہ ہے جس کی بنیاد پر ذہن انسانی صورت ہی کو معنی بنا دیتا ہے۔ اس کی فنی اور اصطلاحی تفصیل یہ ہے کہ خیال ایک حس ہے جو حافظے میں موجود صورتوں کو

مئے پیکر دیتی ہے جو غیر عقلی انداز سے بامعنی ہوتے ہیں۔ غیر عقلی انداز یا فکر سے مختلف طور پر بامعنی ہونے کا مطلب ہے کسی چیز کی معنویت دو پیرایوں میں ہوتی ہے۔ ایک پیرایہ کو ہم مفہوم کہتے ہیں اور دوسرے کو حضور (presence)۔ مفہوم سے نسبت رکھنے والا سارا نظام معنی عقلی ہوتا ہے۔ جہاں چیز کو مفہوم میں صرف کر دیا جائے تو اس کو کہیں گے کہ یہ عقلی انداز معنویت ہے۔ دوسرا پیرایہ ہے کہ معنی حضور (presence) کی حیثیت رکھے۔ ”حضور“ کیا ہے؟ وہ جو مشاہدے اور اپنے سے متعلق احساسات کا موضوع ہو، یعنی جس درجے کا اسے احساس درکار ہو، اُس احساس سے محسوس ہوا اور جس درجے کی اُسے دید مطلوب ہو، اس درجہ دید پر وہ حاضر ہو۔ اس کا دائرہ محسوسات سے وجدانیت تک ہے۔ اس انداز معنی کو کہتے ہیں غیر عقلی، بالائے فکر۔ مطلب یہ کہ غیر عقلی معنی، شعور میں بننے والا وہ کل ہے جس کے اجزاء کا رابطہ منطقی اور میکانیکی نہیں بلکہ ساختیاتی ہو۔ مراد یہ کہ میرا object، میرا ہدفِ ادراک مجھ میں دو چیزیں منتقل کرتا ہے۔ ایک طرف وہ یہ تقاضا کرتا ہے کہ مجھے شدت دید درکار ہے، مجھے دیکھنے کا بہت اچھا روزن تلاش کرو۔ ایک موضوع ادراک وہ ہے جو آپ کو اشارہ کرتا ہے کہ مجھ سے وابستگی کے لیے احساس کی گہرائی درکار ہے۔ جب ہدف و موضوع ادراک کو مدرک بنا کر یہ دونوں تقاضے لے کر اس پر عمل کرتا ہوں تو اس کو کہیں گے غیر عقلی معنویت کا انداز۔ تیسرا اس کا مطالبہ یہ ہوتا ہے کہ مجھے سمجھو — یعنی میرے اجزاء میں اور اپنے ذہن کے مطالبات میں ایک ہم آہنگی پیدا کرو۔ اس کو اس کی مفہومی صورت کہتے ہیں۔ یعنی ہم چیز کے بارے میں تین تناظر، اسالیب ادراک رکھتے ہیں: اس کو سمجھنا، اس کو محسوس کر لینا، اس کو دیکھنا۔ ایک وہ پیرایہ ادراک ہے جہاں دیکھنا اور محسوس کرنا سمجھنے کو ثانوی بنا دیتا ہے۔ اس کا تجربہ ہم سب کو ہے کہ بعض چیزوں کو دیکھنا اور محسوس کرنا اُن کے سمجھنے کے سوال کو نہیں اٹھنے دیتا۔ اس سطح پر ذہن اور اس کے ہدف ادراک کا جو تعلق ہے وہ ورائے طور عقل ہے، فکر سے مختلف ہے، حضوری ہے۔ تخیل کہتے ہیں صورت کو معنی کا عین بنا دینا۔ یعنی معنی کے قیام کو صورت پر منحصر کر دینا، تخیل ہے۔ اس کی شعری تعریف میں یہ ٹکڑا بھی شامل کرنا چاہیے کہ صورت کو خود تصور معنی سے زیادہ کامل اور بامعنی بنا دینا۔ یہ تخیل کا انتہائی درجہ ہے۔ اب آپ تخیل کی اس تعریف کو ذہن میں رکھیں اور دیکھیں کہ اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ تخیل کے منتہائے کمال کو اگر دیکھنا ہو تو غالب کو دیکھو۔ یہ تو اس شعر کا سادہ سا مطلب ہے۔ اس میں ایک ٹیڑھ ہے کہ ”فکرِ انساں پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا“۔ یہاں فکر کے کیا معنی ہیں؟ تخیل کے معنی تو ہم نے کسی حد تک بیان کر دیے۔

فکر کا پہلا مطلب ہے: انسان کی استعدادِ فکر، سوچنے کا ملکہ۔ یہ مطلب لفظ سے ہی ظاہر ہے۔ ذرا اصطلاحی الفاظ میں کہیے تو دوسرا مطلب ہے مجہول، نامعلوم کو ذہن میں دریافت کرنا، پالینا، حاصلاتِ شعور کا حصہ بنالینا۔ یہ فکر کی معیاری تعریف ہے، ”یافتن مجہول در ذہن“۔ پہلے سے موجود معلومات کی مدد سے نامعلوم کا ادراک۔ یہ فکر کی کتابی تعریف ہے۔ اب اس میں سمجھنے کی چیز یہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں معلومات کی نئی تنظیم، ترتیب یا رہنمائی میں معلوم سے نامعلوم کی طرف حرکت کرنا فکر ہے تو یہاں معلومات

سے ہماری مراد صرف ذہن کے محتویات سے ہوتی ہے، ان کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ یعنی شعور اپنے محتویات کی ترتیب نو سے جب نامعلوم تک پہنچے، یعنی نامعلومیت کے رقبے کو کم کرے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مجھے گولائی معلوم ہے اور میں پہیا ڈھونڈ رہا ہوں یا پہیا میں نے خارج میں دیکھا ہے، اب گولائی کو ڈھونڈ رہا ہوں۔ فکر ہمیشہ اپنے اندر موجود تصور شے کو کامل کرتے رہنے کے عمل کا نام ہے۔ معلوم کہتے ہیں اس تصور شے کو جو موجود فی الخارج شے سے زیادہ کامل ہے اور اپنی اس شدت کمال کی وجہ سے شعور کے لیے وہ تصور، نفس شے سے زیادہ حقیقی ہے۔ شعور کے پہلے سے راسخ اور مسلم تصورات کو ہم نے معلومات کہا ہے۔ ان معلومات کی نئی تنظیم، نئی ترتیب، نئی منطقی صف بندی یا جو بھی اس کو نام دے دیں، وہ اپنے انھی تصورات کی تکمیل کا راستہ ڈھونڈنے کی کوشش کرتی رہتی ہے۔ اس کو کہتے ہیں معلوم سے مجہول تک حرکت کرنا۔ مزید واضح کر کے کہیے تو علم نام ہے تصور اور تصدیق کا۔ علم صحیح کہتے ہیں تصور اور تصدیق کا ایک دوسرے پہ پورا منطبق ہو سکتا، اور یہ ناممکن ہے۔ یہ خود ایک تصور ہے اور عملاً یہ ناممکن ہے۔ لہذا فکر نام ہے تصدیق کے نقص کے تجربے سے گزرنے کے بعد تصورات کی تکمیل کے متواتر اور مسلسل عمل کا۔ فکر تصدیق کی فراہمی کی کوشش نہیں ہے۔ یہ تصدیقات کے کسی سلسلے کو دریافت کرنے کی کاوش نہیں ہے۔ فکر نام ہے تصور میں توسیع اور تکمیل کے مسلسل عمل کا، چاہے اجزا کی صورت میں ہو چاہے کلیت میں ہو۔ یعنی چاہے یہ ایک دائرے کو بڑا کرنے کا عمل ہو، یا ایک زنجیر کو لمبا کرنے کا۔ یہ دونوں فکر ہیں۔ تو بڑے آدمی کی فکر دائرے کی توسیع ہوتی ہے، چھوٹے ذہن کی فکر زنجیر کو مزید لمبا کرنا ہوتا ہے۔ چیزیں جب فن بنتی ہیں تو فنی تعریفات میں چھوٹے آدمی کو معیار بنایا جاتا ہے، یہ ضروری ہے۔ تو چھوٹے آدمی کو معیار بنا کر کہا گیا ہے کہ یہ معلوم سے مجہول تک حرکت ہے، یعنی زنجیر کی چار کڑیاں میسر ہیں اب پانچویں گھڑ رہا ہوں۔ یہاں اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ فکر کو چاہے تصورات کی زنجیر مکمل کرنے والی طاقت سمجھو، چاہے دائرے کو بڑا کرنے والی قدرت جانو، دونوں معنی میں اس استعداد کو اپنی مطلوبہ تکمیل کا تجربہ اس وقت ہوا جب اُس نے غالب کو دیکھا۔

اب یہ دیکھیے کہ اس شعر میں چھپی ہوئی تیسری بات کیا ہے؟ وہ ہے فکر اور تخیل کا ربط۔ مطلب یہ کہ وصف تخیل کا بتا رہے ہیں، دریافت فکر سے کروا رہے ہیں۔ یہ دونوں الگ الگ صلاحیتیں ہیں۔ یہ ایک صلاحیت کا نام نہیں ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ فکر اور خیال ایک ہی چیز کے دو نام ہوں، یہ دو مستقل الگ قوتیں ہیں۔ یہ جو پانچ باطنی حواس ہیں ان میں فکر ایک علیحدہ حس ہے، خیال علیحدہ ایک حس ہے۔ ان کے علاوہ وہم ہے، حافظہ ہے، حس مشترک ہے۔ یہ پانچ حواس کس لیے ہیں؟ اس لیے کہ محسوس و معقول میں مستقل جوڑ پیدا ہو جائے۔ یعنی محسوس و معقول میں جوڑ پیدا ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ شعور کے تناظر کا قیام ممکن ہو جائے، جیٹہ ادراک مکمل ہو جائے۔ اگر یہ پانچ حسیں نہ ہوں تو شعور انسانی اپنے تناظرات قائم نہیں کر سکتا، اپنا جیٹہ ادراک تشکیل نہیں دے سکتا۔ علامہ اقبال غالب کے ہاں سے یہ نکتہ نکال کر دکھا رہے ہیں، وہ تخیل کی انتہا اور دریافت کروا رہے ہیں فکر سے۔ یعنی منظر تخیل ہے، ناظر فکر ہے۔ اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ

اس بنیادی تصور کو جو انسانی شعور کا سب سے بڑا اثاثہ ہے اس کی ایک جہت میں غالب کے کمالات کی تحسین کے لیے اس کی دوسری جہت سے متعلق قوت سے تصدیق کروائی جا رہی ہے۔ یہ صورت تیرے اندر راسخ معنی سے فروتر تو نہیں ہے؟ اقبال کہہ رہے ہیں کہ فکر کی جمع پونجی یعنی فکر میں راسخ معانی سے یہ صورت زیادہ مکمل ہے جو غالب نے بنائی ہے۔

تھا سراپا رُوح تُو، بزمِ سخن پیکرِ ترا

زیب محفل بھی رہا محفل سے پنہاں بھی رہا

یہ ایک روایتی مضمون کا خوبصورت اظہار ہے۔ یعنی تجھے لوگوں نے پورا نہیں سمجھا لیکن تیری ادھوری سمجھ بھی تجھے سب سے بڑا منوانے کے لیے کافی تھی۔ رُوح سے مراد رُوحِ روایت ہے۔ بزمِ سخن روایتِ سخن ہے۔ تُو جس روایتِ شعری میں آیا تھا اس روایت کو اصولی حیثیت تو نے دی۔ روایتِ تجھ سے پہلے موجود تھی لیکن اس کو اصل و اساس تو نے فراہم کی۔ جس طرح اصول اپنے ظہور سے ظاہر بھی ہوتا ہے اور اس ظہور و نمود سے زیادہ ہونے کی وجہ سے مخفی بھی رہتا ہے۔ اُردو کی شعری روایت میں تیری حیثیت اسی طرح کی ہے۔ تو اُردو روایت سے ظاہر بھی ہے کیونکہ اُردو روایت ہی تیرے ظہور کا نام ہے اور پنہاں بھی ہے کیونکہ تو اس روایت سے بڑا ہے۔ اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ تیرا رُوح بن جانا تیری ایک اُمنگ کی وجہ سے ممکن ہوا، یعنی تیرے اندر ایک تقاضائے اظہار تھا جس کا انعام یہ ملا کہ تو روایت کی رُوح بن گیا۔ وہ اُمنگ اور تقاضا کیا تھا؟

دید تیری آنکھ کو اُس حسن کی منظور ہے

بن کے سوزِ زندگی ہر شے میں جو مستور ہے

کیونکہ تو رُوحِ کائنات کی دید، روحِ حیات کے مشاہدے پر مصر تھا اور اس کی طرف تیری پیش رفت اتنے کمال کے ساتھ تھی کہ اس پیش رفت نے تجھے رُوحِ روایت بنا دیا۔ اس شعر میں اقبال نے بڑے شاعر کا ایک اور وصف بیان کر دیا ہے۔ انسانی شعور کی کسی بھی نوع، کسی بھی صنف یا انسانی شعور کی کسی بھی روایت میں بڑائی حاصل کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اس عظمت کو تمام میدانوں میں کیسے متعین کیا جاتا ہے؟ اس کا ہدف اور موضوع کیا ہوتا ہے؟ بڑی فکر، بڑی شاعری کے پاس ایک sole definer ہوتا ہے، اس کے پاس ایک نقطہ وحدت ہوتا ہے جس سے یہ سارا وجودی انتشار channelize ہو جاتا ہے اور یک اصل ہو جاتا ہے۔ ہر بڑے آدمی کی یہ پہچان ہوگی۔ جس طرح عارف چیزوں میں ایک رُوحانی یا مابعد الطبیعی یا الہیاتی وحدت دریافت کرتا ہے اسی طرح بڑا شاعر چیزوں میں ایک جمالیاتی وحدت دریافت کرتا ہے۔ چیزوں کی اصلیت کے مختلف تناظر ہیں اور غالب ان چیزوں کی اصلیت کے جمالیاتی تناظر کا بانی بھی ہے اور خاتم بھی۔

یہاں ”سوزِ زندگی“ بہت اہم ہے۔ انسان کی سعی وحدت کے تین اُصول، تین اسالیب ہیں یا یوں کہ لیں کہ تلاش وحدت کے لیے کیے جانے والے سفر کی تین منزلیں ہیں جو ہم معنی ہیں۔ وہ تین منزلیں ہیں: حق، حسن اور خیر۔ تو اس میں اصل حیثیت حق کو حاصل ہے اور حسن اور خیر حق کے لازمی تناظر ہیں۔ تو اقبال فرما رہے ہیں کہ شاعر حق کو حسن کے تناظر میں دیکھتا ہے۔ یعنی وہ یہ کہنے کے قابل ہو جاتا ہے کہ حسن ہی حق ہے۔ ایک اس بات کو نظر میں رکھنا ضروری تھا کہ تیری ساری کاوش کا مقصود و منہا یہ ہے کہ تو خود کو وہاں تک پہنچا دینا چاہتا ہے جہاں تو یہ کہہ سکے کہ حسن ہی حق ہے۔ نیز یہ کہ خود حق فہم کا بھی موضوع ہے، تعمیل کا بھی اور دید کا بھی۔ کیونکہ یہ کل ہے، ساری چیز اسی پر قائم ہے۔ حق دید میں آ جائے تو حسن ہے، حق عمل میں آ جائے تو خیر ہے۔ یعنی اگر اس کو ہم بہت صحت کے ساتھ کہنا چاہیں تو یہ کہ حق مشاہدے میں آ جائے تو حسن ہے، حق نفس پر غالب آ جائے تو خیر ہے۔ یہ دوسرا نکتہ ہے۔ تیسرا نکتہ یہ ہے کہ حق کسے کہتے ہیں؟ حق اُسے کہتے ہیں جس کے دو اوصاف ہوتے ہیں: ایک تنزیہ اور دوسرا تشبیہ یعنی اخفا اور اظہار۔ یعنی حق کی دو صفات ہیں: باطن اور ظاہر۔ حق وہ ہے جو ان دو اوصاف کا بیک آن اور معاً حاصل ہوگا: ظاہر اور باطن، اخفا یا اظہار۔ تو اب جو اس کا اظہار ہے، اس کی تشبیہ (imminence)، ظہور ہے، اُس کی خلاقیت اور فعلیت ہے۔ حق کی تشبیہ کے کیا معنی ہیں، حق کے ظہور یا اظہار کے کیا معنی ہیں؟ حق کا اظہار غیر حق کا مایہ وجود ہے۔ ظہور حق کی سب سے بڑی غایت، سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ وہ غیر حق کا، اپنے غیر کا مایہ وجود اور اساسِ ہستی بن جائے۔ یہ ”سوزِ زندگی“ وہی مایہ ہستی ہے۔ ”سوزِ زندگی“ کا کیا مطلب ہے، زندگی نام ہے حرارت کا۔ آپ یہ سمجھیں کہ سوزِ زندگی مایہ وجود ہے۔ چوتھا مطلب اس کا اب میں مکمل کر کے عرض کر رہا ہوں۔ حق کے ظہور کا جو اُصول ہے اس کو اصطلاح میں حرکتِ جی کہتے ہیں۔ حُب کہتے ہیں کسی چیز کا چھلک پڑنا۔ تو حق کا ظہور اس کے چھلک پڑنے سے عبارت ہے۔ اب اس کی تفصیل میں مت جائیں ورنہ بہت گہری تصوف والی باتیں شروع ہو جائیں گی۔ لیکن اس سے اس شعر کا فہم اور تحسین بڑھ جائے گی۔ اس لیے اس کا میں حوالہ دے رہا ہوں کہ حق کے ظہور کو کہتے ہیں محبوب کا اپنے جمال سے چھلک پڑنا۔ و فور جمال کی وجہ سے محبوب کا حسن چھلک پڑا۔ یہ حرکت جی ہے جس کو زمانی اور مکانی پیمانوں سے نہیں ناپا جاسکتا۔ کب چھلکا اور کہاں تک چھلکا۔ یہ تو خیر ہم جانتے ہیں کہ یہ باتیں وہاں نہیں وارد ہوتیں۔ اب اس کے چھلک پڑنے سے جو پوری کائناتِ ظہور تیار ہو گئی ہے یہ پوری کائنات کیا ہے، اس کی حرکت جی یعنی اس کے چھلک پڑنے کا نتیجہ ہے۔ ظہور کے بھی یہی معنی ہیں چھلک پڑنا۔ تو کائنات کی اصل، حق کی حرکت جی ہے اور کائنات کی بناوٹ اس حرکت جی کا دوسرا سرا ہے جس کو ہم عشق کہیں گے۔ تو کائنات اپنی قوتِ عشق سے اس حرکت جی کو سنبھالے ہوئے ہے، اس حرکت جی کا مظہر بنی ہوئی ہے۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ وہ

حرکتِ جی جو اس پورے نظامِ عالم کی اصل ہے اور ایک جذبہٴ عشق کے طور پر جاری و ساری ہے۔ تو اس کی دید کا طالب ہے اور تیری شدتِ طلب نے وہ شاعری پیدا کی جس نے سب کو حیرت میں ڈال رکھا ہے۔ شاعری کے بنیادی مضامین تمام علوم کے بنیادی اصول کی طرح اس بنیادی روایت سے اُٹھے ہوتے ہیں جو اپنی ساخت میں عارفانہ ہوتی ہے۔ عارفانہ سے مطلب متصوفانہ نہیں ہے۔ عارفانہ کا مطلب ہے کہ چند ایسی معنوی اقدار کی حفاظت اور اس کا مستقل انطباق جن میں تغیر اور تبدیلی نہ آ سکے، اور انسانوں کے سارے شعوری اعمال یعنی انسانوں کا سارا عمل اور سارا فعل و انفعال جو شعور کی اصل حرکت ہے، سارا فعل و انفعال ان اقدار کے حوالے سے متعین ہو تو اس وجہ سے شاعری میں جب معانی ڈھونڈے جاتے ہیں تو وہ اس روایت سے لیے جاتے ہیں جس روایت میں وہ شاعری ہو رہی ہو۔ یعنی شاعری اپنے نظامِ صورت میں خود کفیل ہے، اپنے نظامِ معنویت میں محتاج ہے۔ سوزِ زندگی کو اس حوالے سے سمجھیے، سوزِ زندگی کا ایک پہلو عشق بھی ہے کہ اس کائنات کے دو مایہ وجود ہیں یا اس کائنات کا جو مایہ وجود ہے وہ خالق کی جہت سے دیکھو گے تو اس کی حرکت جی ہے، مخلوق کی جہت سے دیکھو گے تو اس کا جوہر عشق ہے۔

محفلِ ہستی تری برہم سے ہے سرمایہ دار

جس طرح ندی کے نغموں سے سکوتِ کوہسار

”محفلِ ہستی تری برہم سے ہے سرمایہ دار“ یعنی تیرے سازِ شاعری سے محفلِ ہستی میں ایک گہرائی اور وفور پیدا ہوا ہے یا یوں کہ لیں کہ تو جس نظامِ ہستی کا حصہ ہے اس نظامِ ہستی میں جمالیاتی معموری تیرے احساس سے پیدا ہوئی ہے۔ تیری شاعری ایسی شاعری ہے جو محفلِ ہستی میں ایک جمالیاتی اصول کو زندہ رکھے ہوئے ہے یا یوں کہ لیں کہ تیری شاعری اتنی بڑی ہے کہ اس نے محفلِ ہستی کے ستون کو جمالیاتی بنا دیا۔ ہستی کی یہ عمارت جن ستونوں پر کھڑی ہوئی ہے تو نے ان ستونوں کو جمالیاتی بنا دیا۔ یہاں سرمایہ دار بہت بنیادی لفظ ہے۔ سرمایہ ہمیشہ اصل سے تعلق رکھے گا۔ سرمایہ کا لفظی مطلب بھی ہے اصل دولت، اصل پونجی، رأس المال، اس محفلِ ہستی کی جتنی جمالیاتی بضاعت ہے وہ تو نے فراہم کی ہے۔ ”جس طرح ندی کے نغموں سے سکوتِ کوہسار“۔ اب کیونکہ شاعری میں تشبیہ تو دینی پڑتی ہے۔ یہ تشبیہ کم تر ہے پہلے مصرعے سے نکلنے والے معنی سے۔ تشبیہ نے اس مطلب کو گرا دیا۔

تیرے فردوسِ تخیل سے ہے قدرت کی بہار

تیری کشتِ فکر سے اُگتے ہیں عالمِ سبزہ دار

یہاں قدرت سب سے اہم ہے۔ پہلی چیز یہ ہے کہ یہاں یہ سمجھا جائے کہ قدرت کسے کہا گیا ہے! قدرت کا مطلب کیا ہے؟ یہاں قدرت کا مطلب ہے فطرت، خارجی فطرت یعنی عالم فطرت، عالم طبعی۔ یہ اگرچہ واضح ہے لیکن ’قدرت‘ سے لوگ کچھ اور بھی سوچ سکتے ہیں۔ اس مصرعے میں ایک حسن ہے اور ایک نظریہ شعر ہے۔ حسن، فردوس اور بہار کی نسبت سے پیدا ہوا ہے۔ فردوس اور بہار کے اور تلازمات تو بے شمار موجود ہیں لیکن تیرے فردوس سے بہار ہے۔ تیرا فردوس۔ فردوس جو ہم نے نہیں دیکھا، بہار جو ہم نے دیکھی ہے یہ بہار اس فردوس سے ہے۔^۴

بہار یہاں استعارہ ہے۔ فطرت میں جتنا حسن ہے اس کے اظہار کا فردوس اشارہ ہے کہ جو حسن فطرت میں اور فطرت سے ظاہر ہے وہ حسن آیا کہاں سے ہے! یعنی فردوس اس حسن کا کارخانہ ہے جو حسن فطرت کی کل پونجی ہے۔ یہ تو ہوا اس شعر کا حسن۔ اس میں نظریہ یہ ہے کہ ارسطو نے کہا تھا: art یعنی تخلیقی فنون فطرت کی نقالی ہیں۔ یعنی تخیل وہی خوبصورت ہے، وہی تخلیقی ہے جو فطرت کو علیٰ حالہ منعکس کر دے۔ یہ مشہور نظریہ صدیوں مروج رہا ہے۔ یہ کہہ رہے ہیں کہ نہیں، فطرت خود اپنا حسن، تخیل سے مستعار لیتی ہے۔

بچھلی گفتگو یاد کیجئے کہ فطرت کی بہار یا کل عالم فطرت، یہ کیا ہے؟ یہ صورتوں کا انبار ہے۔ تخیل کا میدان عمل ہی صورتیں ہیں۔ تو تیرا تخیل فطرت کی ناقص صورتوں کو کامل بناتا ہے اور فطرت کی صورتوں کو کامل بنا کر اس کی طرف پلٹا دیتا ہے۔ فطرت کی صورتیں ناقص کیوں ہیں، خیال کی صورت کامل کیوں ہے؟ فطرت کی صورت ناقص یوں ہے کہ یہ اوّل تو معنی پر دلالت خود سے نہیں کرتی، یہ محتاج ہے کہ اس کے معنی پر دلالت شعور سے کی جائے۔ یعنی فطرت وہ صورت ہے جو خود سے با معنی نہیں ہے۔ تخیل کی صورت وہ صورت ہے جو خود سے با معنی ہے۔ دوسرا درجہ نقص کا یہ ہے کہ فطرت کی صورتیں معانی سے مغلوب ہیں یا معانی سے اُن کا فاصلہ ہے۔ دونوں بنائے نقص ہیں۔ تخیل میں موجود صورتوں کا ایک تو معانی سے فاصلہ نہیں ہے اور دوسرے یہ کہ وہ معانی پر غالب ہیں۔^۵ تو اب فرما رہے ہیں کہ تیرا تخیل جو حسن کا کارخانہ ہے وہ فطرت کو حسن بخشتا ہے، فطرت کی استعداد حسن کو بڑھاتا ہے۔ فطرت کے اظہار حسن کو مکمل کرتا ہے۔

’تیری کشت فکر سے اُگتے ہیں عالم سبزوار‘ یعنی عالم کی صورت کے نقص کو تیرے تخیل نے پورا کیا، عالم کے معنی کے نقص کو تیری فکر نے زائل کیا۔

زندگی مضمحل ہے تیری شوخی تحریر میں

تاب گویائی سے جنبش ہے لب تصویر میں

شوخی تحریر سے آپ کو یاد آیا کچھ؟ یہاں شکایت کی گنجائش پیدا ہو گئی۔ غالب نے ’شوخی تحریر‘ باندھا تھا

اللہ کی شوخی تحریر کے معنی میں۔ اقبال نے اس کو اسی معنی میں باندھ دیا ہے غالب سے منسوب کر کے۔ کہ یہاں ’شوخی تحریر‘ بہت اہم ہے، یہاں شوخی، تحریر کا وصف ہے۔ تو وصف شوخی دو اجزا سے مرکب ہے: ایک خوبصورتی اور دوسرا زندگی اور حرکت۔ تو گویا شوخی تحریر وہ تحریر ہے جس میں حسن اور حرکت یا زندگی پائی جاتی ہو۔ شوخ آدمی اُسے کہتے ہیں، جو ساکن نہ بیٹھے۔ شوخی سکون کی ضد ہے۔ دوسری طرف شوخی افسردگی اور بد صورتی کی ضد ہے۔ تو تیری تحریر میں ایسا معنوی چونچال پن پایا جاتا ہے، تیری تحریر میں اتنی خوبصورتی ہے، اتنا تحرک و قوت ہے کہ گویا زندگی اپنے دیگر مظاہر کے مقابلے میں تیری تحریر میں زیادہ سائی ہوئی ہے۔ بڑا شاعر، بڑی قدرت اظہار رکھنے والا آدمی ہستی پر چھائے ہوئے سکتے کو توڑ دیتا ہے۔

نطق کو سو ناز ہیں تیرے لبِ اعجاز پر

محو حیرت ہے ثریا رفعت پرواز پر

شاید مضمون تصدق ہے ترے انداز پر

خندہ زن ہے غنچہ دلی گل شیراز پر

شاعری کے جو دو عام اوصاف ہیں یا شاعری کے جو دو ضروری اجزا ہیں یہاں ان کو سامنے رکھ کر غالب کی تحسین کر رہے ہیں۔ وہ بنیادی اجزا ہیں: اظہار اور مضمون۔ یعنی لفظ کا حسن اور معنی کا حسن۔ اس سے پہلے جو انھوں نے تعریف کی تھی وہ تخیل اور فکر کے حوالے سے تھی۔ یعنی تخیل اور فکر سے لفظ و معنی پر ایک خلافت قدرت کا اظہار ہوتا ہے۔ یہاں اقبال قانونی اصول پر بات کر رہے ہیں کہ شاعری نام ہے اظہار اور مضمون کا۔ اس میں تیرا درجہ یہ ہے کہ شاعری جس اظہار و حسن بیان کا نام ہے وہ تیری قدرت اظہار پر فدا ہے، یعنی شاعری نے اپنی روایت میں اظہار کی جو سطح حاصل کر دکھائی تھی وہ سطح بھی تیری قدرت اظہار پر حیران ہے۔ مطلب یہ کہ تو نے شاعری کی روایت اظہار میں ششدر کر دینے والے اضافے کیے ہیں۔ یہاں ’لبِ اعجاز‘ نطق کے حوالے سے اہم لفظ ہے۔ نطق کہتے ہیں ایسے اظہار کو جس کی معنویت ذہنی بھی ہو اور جسی بھی۔ نطق انسان کا فصلِ اخیر یا فصلِ حقیقی ہے۔ اسی کی بنیاد پر انسان حیات رکھنے والے تمام موجودات سے ممتاز ہے۔ لبِ آلہ نطق ہے۔ ’لبِ اعجاز‘ کا مطلب ہے وہ جو لفظ کو معنی سے بڑھادے اور اظہار کو ادراک پر غالب کر دے۔ تو غالب تو وہ شاعر ہے جس نے شاعروں کے سب سے بڑے خواب کی تعبیر کو مجسم کیا۔ جس نے شاعروں کی سب سے بڑی آرزو کو پورا کیا۔ وہ آرزو یہ ہے کہ ادراک پر اظہار غالب آجائے۔ لفظ معنی پر حاوی ہو جائے۔ شاعری میں لفظ کے جو آخری محاسن ہوتے ہیں وہ معنی سے آزاد ہو کر پیدا ہوتے ہیں۔ یہاں یہ دیکھیے کہ اقبال تخیل اور فکر سے آگے بڑھ رہے ہیں اور یہ کہ رہے ہیں کہ

تیری قدرت اظہار ایسی ہے جو نفس اظہار کو ششدر اور حیران کر دیتی ہے، یعنی اظہار کی جو گل بضاعت ہے وہ تیرے کمال اظہار کے آگے شرمندہ ہے۔

”موجہ حیرت ہے ثریا رفعت پرواز پر۔ یہ ایک رسمی مصرع ہے۔“ شاید مضمون تصدیق ہے ترے انداز پر۔ یہ البتہ وہ مصرع ہے جو اس بند کا ایک بڑا تعمیری جزو ہے، سنگ بنیاد ہے۔ جیسے پہلا اور تیسرا مصرع۔ ان دونوں سے غالب کی مدح با معنی ہو جاتی ہے جبکہ دوسرے اور چوتھے مصرعے سے جذبات مدح کی تسکین ہوتی ہے، ان کے معنی زیادہ نہیں ہیں۔ ”شاید مضمون“ کیا ہے؟ مضمون گویا کوئی حسین دلہن ہے، تو جو حسین ہو اس کی تو طلب کی جاتی ہے، اس پر نثار ہوا جاتا ہے لیکن تیرے ساتھ معاملہ الٹا ہے، وہ تجھ پر نثار ہے۔ یہاں اس مصرعے میں صرف ایک چیز سمجھنی ضروری اور مفید ہے، وہ ہے ”مضمون“۔ ”شاید مضمون“ کہ کر گویا آپ کو پابند کر دیا ہے کہ آپ مضمون کو جمالیاتی اور شعری معنی میں لیں۔ شاعری میں معنویت کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک کو معنی ہی کہتے ہیں اور دوسری کو مضمون۔ معنی گل ہوتا ہے، ساکن ہوتا ہے اور حتمی ہوتا ہے۔ مضمون اجزا میں ہوتا ہے۔ تو مضمون گویا اس کے برخلاف اوصاف رکھتا ہے کیونکہ یہ اجزا کی باہمی نسبت سے پیدا ہوتا ہے۔ تو جس چیز کی تخلیق اجزا کی باہمی نسبت سے ہو، وہ کبھی گل نہیں ہوگی۔ نیز مضمون ساکن نہیں ہوتا متحرک ہوتا ہے، یعنی واقعاتی انداز کا ہوتا ہے۔ معنی کی بناوٹ فکری اور تخیلی ہوتی ہے، مضمون کی بناوٹ تاریخی اور واقعاتی ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اس میں حرکت پائی جاتی ہے۔ نیز یہ حتمی نہیں ہوتا، یعنی کسی معنی میں ضم ہو جاتا ہے چاہے وہ معنی اس بیان میں فعلاً موجود نہ ہوں یا مراد نہ ہوں۔ سوان دونوں میں وہی نسبت ہے جو مثال کے طور پر علم اور فہم میں ہے۔ تو مضمون کو آسان لفظ میں کہنا ہو تو یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ شعر میں بات کیا ہے؟ یہ بات جو ہے یہ مضمون ہے۔^۵

علامہ یہاں یہ کہتے ہیں کہ مضمون جس کے پیچھے شاعر مارے مارے پھرتے ہیں وہ مضمون بھی تجھ پر فدا ہے یعنی کہ وہ مضمون بھی تجھے ڈھونڈتا پھر رہا ہے کہ میں اس کی زبان سے اظہار پا جاؤں۔ یہاں مضمون اور معنی کے فرق میں ایک گہری بات ہے۔ مضمون کہتے ہیں کائنات یا وجود کے افقی معنی کو، جو کائنات کے اجزاء میں موجود نسبتوں سے پیدا ہوتا ہے۔ معنی کہتے ہیں اس کی عمودی جہت کو کہ معنی اس پوری صورت حال پر نازل ہوتے ہیں۔^۶ تو اسی وجہ سے شاعری میں عام بات ہے کہ آپ پڑھیں گے کہ الہام معنی کا ہوتا ہے، مضمون ہمیشہ سوچتا ہے۔ یہ مضمون اور معنی میں بڑا فرق ہے اس کو یاد رکھیے گا لیکن یہاں مضمون افقی معنی میں ہے۔

”خندہ زن ہے غنچہ دلی گل شیراز پر“۔ کہہ رہے ہیں اے غالب تیرے مرتبے کا یہ حال ہے کہ تو ابھی اپنے امکانات کو پورا کرنے کے ابتدائی مرحلے پر ہے۔ اس ابتدائی مرحلے پر بھی تو شیراز کے اُن شاعران

اعظم سے بڑھ گیا جو اپنے تمام امکانات اظہار و بیان کو مکمل کر کے جا چکے ہیں۔ یہ حد ہے مبالغے کی اور گل شیراز سے جو بھی مراد لیں غالب ان کو اپنا پیرو مرشد مانتے ہیں یعنی سعدی شیرازی، حافظ شیرازی، عرفی شیرازی۔ یہ تین شیرازی زیادہ مشہور ہیں۔ تو کہہ رہے ہیں کہ گل شیراز سے تو تو بہت ہی بڑا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر یہ درجہ ہے تو کہتے ہیں کہ:

آہ تو اُجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے

گلشن ویر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

یعنی تیری ناقدری کا یہ عالم ہے کہ اُجڑی ہوئی دلی تجھے دفن کے لیے ملی جب کہ تیرا ہم نوا یعنی تجھ جیسا شاعر، گوئے ویر کی جنت میں سویا ہوا ہے۔ اس کو جنت کی مٹی ملی تجھے ویرانے کی مٹی ملی۔ مطلب یہ کہ اس شعر میں ایک المیہ پیدا کیا ہے۔۔۔۔ اور مدح کے جوش میں المیہ کو داخل کرنا بڑا کمال ہوتا ہے، یعنی مدح میں بہت شکوہ بیان چلا جا رہا ہے اور اس کے بعد اس میں ایک المیہ لہر دوڑا دینا۔ فن میں یہ ایک اچھی چیز ہے لیکن یہ کیونکہ ابتدا کی نظم ہے اس لیے دلی، دلی دو متصل مصرعوں میں آ گیا ہے۔ اگر وہ بعد میں یہ کہتے تو دوسرے مصرعے میں دلی نہ لاتے۔ اسی طرح ’اُجڑی‘ کے ساتھ آرامیدہ کی نسبت نامناسب اور ناقص ہے۔ گوئے کو غالب کا ہم نوا کئی معنوں میں کہا ہے۔ ایک تو گوئے شاعر ہونے کی حیثیت سے صاحب فکر تھا، تو وہ غالب بھی تھا یعنی اگر ہمارے ہاں کوئی آدمی شاعر کی حیثیت سے صاحب فکر ہے تو وہ غالب ہے۔ صاحب فکر ہونے کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں: ایک مفکر کی حیثیت سے صاحب فکر ہونا اور ایک شاعر کی حیثیت سے صاحب فکر ہونا۔ تو ایسا شاعر صرف غالب ہے۔ اقبال فلسفے کے طالب علم اور مفکر کی حیثیت سے صاحب فکر ہیں۔ غالب شاعر کی حیثیت سے صاحب فکر ہیں۔ اور اس کے علاوہ کوئی نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ گوئے نے حقائق میں ایک جدلیاتی تعلق پیدا کرنے کا شوق پالا ہوا تھا یعنی حقائق میں جدلیاتی سانچے پیدا کرنا، یہ جدیدیت ہے جو گوئے کے ہاں تھی اور عین یہی مزاج غالب کا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ جنت سے اس لیے بیزار ہوں کہ یہاں ہر چیز طے شدہ ہے، کوئی لڑائی جھگڑے کی گنجائش نہیں ہے۔ انیس بھی یہاں سے غائب ہے تو دل نہیں لگتا۔^۹

لطفِ گویائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں

ہو تخیل کا نہ جب تک فکر کامل ہم نشین

ہائے! اب کیا ہو گئی ہندوستان کی سر زمیں

آہ! اے نظارہ آموزِ نگاہِ نکلتے ہیں

گیسوئے اردو ابھی منت پذیر شانہ ہے

شع یہ سودائی دل سوزی پروانہ ہے

اس بند میں غالب کی جو مدح کی گئی ہے اس کا خلاصہ کہ اس کے ابتدائی دو مصرعے ہیں باقی جذبات ہیں۔ اس میں بڑی شاعری کے تین اجزا بیان کر دیے۔ وہ تین اجزا کیا ہیں: لطف گویائی، تخیل اور فکرِ کامل۔ لطف گویائی سے مراد ہے جمالیاتی اظہار۔ کیونکہ آپ نے پڑھا ہوگا کہ شاعری کی تعریف اس طرح بھی کی گئی ہے کہ وہ کلامِ موزوں جو فرحت بخشنے۔ یعنی ’لطف گویائی‘ کا مطلب ہے جمالیاتی اظہار۔ سلسلہ جمالیاتی اظہار میں تیری ہمسری ناممکن ہے۔ دوسرا جز ہے تخیل، تیسرا جز ہے فکرِ کامل۔ بڑی شاعری ان تینوں ہی کا مجموعہ ہوتی ہے۔ کمالِ اظہار (height of expression)، کمالِ تخیل (height of imagination)، کمالِ معنویت (height of conception)۔ یہ بہت اہم شعر ہے۔ ایک ایک کو مناسب حال کھولنا ہوگا۔ لطف گویائی کا آخری مطلب ہے غائب کو حاضر کرنا۔ لفظ میں حضورِ معانی (presence of meaning) کی جتنی بھی استعداد پائی جاتی ہو، اس کو صرف کرنا اور اس استعداد میں اضافہ کرنا۔ مثال یہ ہے کہ لفظ آواز ہے، یہ آواز سمجھی جاتی ہے، سنی جاتی ہے اور دیکھی جاتی ہے۔ لطف گویائی میں اس آواز کو دیکھے جانے کے قابل بنا دیا جاتا ہے، سننے اور سمجھانے کی جہتوں کو برقرار رکھتے ہوئے۔ اسی کو کہا جا رہا ہے کہ لفظ ایک استعدادِ حضور ہے۔ بڑا شاعر اس پوری استعدادِ حضور کو اپنے اظہار میں صرف کرتا ہے اور اس استعداد میں اپنی طرف سے اضافہ بھی کر دیتا ہے۔ اس کو کہتے ہیں لطف گویائی۔ جیسے یہ کہا جائے کہ فرض کیا کہ مرکزِ وجود حق ہے۔ ایک بڑا مصلح آ کر اس حق کو خیر بنا دیتا ہے، ایک بڑا شاعر آ کر اس حق کو حسن بنا دیتا ہے۔ حق کا وصف اصلی (main property) کیا ہے، حق کی اصل ماہیت کیا ہے؟ وہ ہے غیب، کیونکہ شہود اور ادراک کے دائرے میں کوئی بھی موجود چیز موجودات کا ابدی اور ازلی مرکز نہیں بن سکتی جیسے وجود اور موجود۔ تو وجود کی صفت ہے غیب، موجود کی صفت ہے حضور۔ کیونکہ اگر وجود بھی حاضر ہے تو وہ یکے از موجودات ہو جائے گا۔ وہ اپنے سے علاوہ موجودات کی اصل نہیں بن سکے گا تو اصل ہمیشہ اپنے مظاہر سے ماورا ہوتی ہے یعنی غائب ہوتی ہے۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ جمالیاتی اظہار یعنی غیب کو شہود میں لے آنے والی قدرت جیسی تجھے حاصل ہے، حق کو جمال بنادینے والی جو قوت تیرے پاس ہے وہ کہیں اور نہیں ہے۔ ”تخیل کا نہ جب تک فکرِ کامل ہم نشین“۔

یہ ’لطف گویائی‘ محض زبان پر روزمرہ کی یا لغوی یا فنی گرفت سے نہیں پیدا ہوتی۔ یہ ’لطف گویائی‘ تخیل اور ’فکرِ کامل‘ کے ملاپ سے پیدا ہوتی ہے۔ تخیل اور فکر کی تعریف ہم کر چکے ہیں اب یہاں لطف گویائی کی مناسبت سے تعریف کر دیں تو اچھا ہے اور وہ ہوگی کہ فکر غیب کو حضورِ ذہنی دیتا ہے۔ غیب کی تعریف یہ ہے کہ جو خارج سے بھی غائب ہو اور ذہن سے بھی غائب ہو۔ تو اب علامہ کہہ رہے ہیں کہ فکرِ کامل اگر ہوگا تو

غیب کو ذہنی حضور دے دے گا اور تخیل اگر مکمل ہوگا تو وہ غیب کو حسی اور صوری حضور دے گا یعنی غیب کو ذہن میں قابل دریافت معنی بنا دے گا اور تخیل کے ذریعے سے وہ غیب کو کسی صورت میں حاضر کر دے گا۔ دیکھیے کہ کتنی بڑی بات ہے یہ! بہر حال مختصر تعریف یہ ہے کہ تخیل غیب کو حضور حسی دیتا ہے اور فکر غیب کو حضور ذہنی دیتا ہے اور غیب فی نفسہ (as such) ان دونوں سے ماورا ہونے کی حالت کا ہی نام ہے۔ اب یہ کتنا بڑا کام ہے جو غالب سے منسوب کیا جا رہا ہے۔ غالب کے ہاں یہ چیزیں بہت کثرت سے ہیں۔

”ہائے اب کیا ہوگئی ہندوستان کی سرزمین“۔ یہاں اب وہ انتہائے مدح پر پہنچ کر نزول کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ ہم تیری ذات سے یہاں تک پہنچ گئے تھے لیکن افسوس ہم تیری روایت کو، تیری رفعت کے چلن کو جاری نہ رکھ سکے۔ تو اب ہندوستان کی سرزمین کیا ہوگئی ہے کہ اے غالب! تو نے متلاشی نگاہ کو دیکھنا سکھایا تھا۔ وہ نگاہ جو حقیقت کی متلاشی تھی لیکن حقیقت کو دیکھ سکے والے انداز دید سے ناواقف تھی، تو نے آکر اُسے اس اسلوب دید سے واقف کروایا تھا کہ وہ حقیقت کو دیکھنے کے لیے درست روزِ دید اور صحیح زاویہ نگاہ لے سکے۔ تیرا یہ کارنامہ ہے لیکن تیرے یہ سکھانے کا کوئی اثر نہیں ہوا، نہ ہم پر کوئی اثر ہوا نہ ہماری زبان پر۔ جس زبان میں تو نے ”لطفِ گویائی“ کے جوہر دکھائے تھے اس زبان نے بھی تیرا اثر قبول نہیں کیا کہ ”گیسوئے اُردو ابھی منت پذیر شانہ ہے“ تو نے اس گیسوئے اُردو کو جس طرح سنوارا تھا ہم لوگوں کی نالائقی سے وہ بال پھر بکھر گئے ہیں، اُجڑ گئے ہیں، ایک دوسرے میں گتھ گئے ہیں۔ اب اس کو پھر اس کنگھے کی تلاش ہے جو تو لے کر آیا تھا۔ ”شمع یہ سودائی دلسوزی پروانہ ہے“ اُردو کی محبوبیت بھی متاثر ہو چکی ہے اور اُردو کے عاشق بھی غائب ہو چکے ہیں۔

اے جہان آباد! اے گہوارہٴ علم و ہنر

ہیں سراپا نالہٴ خاموش تیرے بام و در

ذّرے ذّرے میں ترے خوابیدہ ہیں شمس و قمر

یوں تو پوشیدہ ہیں تیری خاک میں لاکھوں گہر

دفن تجھ میں کوئی فخرِ روزگار ایسا بھی ہے؟

تجھ میں پنہاں کوئی موتی آب دار ایسا بھی ہے؟

غالب سے مناسبت رکھنے والی دو چیزوں کا باری باری ذکر ہے۔ اقبال کے ذہن میں تنظیم بہت تھی۔ یہ نظم بطور نظم بہت اونچے درجے کی نہ بھی ہو لیکن اس نظم میں اقبال کے ایک آئندہ وصف کی نشاندہی ملتی

ہے۔ وہ یہ ہے کہ نظم کہنے والے کا ذہن جتنا مرتب اور منظم ہونا چاہیے وہ اس میں نظر آتا ہے۔ پہلے انھوں نے غالب سے نسبت رکھنے والی پہلی چیز اردو زبان کا ذکر کر دیا۔ اب غالب سے نسبت رکھنے والی دوسری چیز یعنی دلی کا ذکر کر کے نظم کو ختم کر دیا۔ ابھی تک یہ غالب میں رہے تھے اور آخری دو بندوں میں یہ غالب کے متعلقات کی طرف منتقل ہوئے اور غالب سے بڑی نسبت اس کی زبان کو تھی لہذا پہلے اس کا ذکر کیا۔ غالب سے دوسری نسبت دلی کو تھی پھر اس کا ذکر کر کے نظم ختم کر دی۔ تو اس آخری بند کے معنی رسی سے ہیں کہ دلی ظاہر ہے گہوارہ علم و ہنر تھا جواب نہیں رہا بڑے بڑے لوگ یہاں دفن ہیں لیکن ان مدفونین میں کوئی غالب ایسا صاحب کمال نہیں ہے۔ اس نظم کے مضامین رسی ہیں لیکن ان مضامین کو جس ضبط و ترکیب سے بیان کیا گیا ہے اس سے یہ اُمید بندھتی ہے کہ ایسی نظم کہنے والا شاعر آگے چل کر معمولی شاعری نہیں کرے گا۔



حواشی و حوالہ جات

- ۱- یہاں ہم فکر کو فہم سے بلند کر کے سمجھیں کیونکہ فہم ہمیشہ منحصر بر غیر ہوتا ہے فکر منحصر بر غیر نہیں ہے۔ یہ اپنے ہی بیج سے پیڑ اُگاتی ہے۔ خود تصور دو چیزوں کا مجموعہ ہوتا ہے: معنی اور صورت۔ تصور کے لفظ میں ہی صورت داخل ہے۔ اس میں معنی بھی ہوتے ہیں۔ اسے یوں سمجھیں کہ ذہن نے اپنی پوری استعداد کے ساتھ ایک تصور قائم کیا ہے۔ اس تصور کی صورتی تفصیل اور نزاکتیں، نوک پلک جو ہے وہ تخیل کے ذمے ہیں، منفعل حالت میں بھی اور فاعلی حالت میں بھی۔ یعنی وہ تصور ہے تو اس کی تفصیل، حفاظت، تکمیل، توسیع سارا عمل تخیل کے سپرد ہے۔ یعنی یہ تصور کی ایک بنیادی بات ہے۔ دوسرا یہ کہ اس کے کوئی معانی بھی تو ہوں گے۔ اس سے نکل سکنے والے معانی کا ذمہ فکر کو حاصل ہے۔
- ۲- صورت کو تخیل کی ملکیت کہنے کا مطلب ہے صورت اصلی۔ تخیل اپنی ہر صورت کو صورت اصلی کے طور پر محفوظ رکھتا ہے۔ فکر اپنے ہر معنی کو معنی اصلی کے طور پر محفوظ رکھتی ہے۔ کیونکہ یہ شعور کی زیریں سطح ہے، باطنی مرتبہ ہے۔ اس کے باطنی ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ یہ اصلیت رکھتا ہو۔ غلط، صحیح، کامل، ناقص یہ بعد کی بات ہے، ان کا طرز احتوا اور حصول یہ ہے کہ یہ اصل کو چھوٹی ہے۔ ایک اصل فعال لیے ہوئے ہے۔ تو جب ہم اصل پر جائیں گے تو وہاں بڑی بڑی باتیں ہیں لیکن فی الحال ہم یہیں تک محدود رہتے ہیں کہ یہ اصل کو اس کے dynamism کے ساتھ contain کیے ہوئے ہیں، اس کی صورت کو تخیل کی تحویل میں دے کر اس کے معنی کو فکر کی نگہ داری میں رکھ کر۔
- ۳- یہاں ایک ضمنی نکتے پر بھی غور کر لیجیے۔ سوال کیا جاتا ہے کہ جمالیاتی ذوق، اخلاقی حس اور عرفانی ادراک میں ایک درجے کا کمال اکثر نظر نہیں آتا۔ اس کا سبب کیا ہے؟ اس تفاوت کی وجہ یہ ہے کہ یہ تصور ہی تصور میں ہو رہا ہے۔

۴۔ اخلاق کا تعلق تصدیق سے ہے اور تصور سازی عالم تصدیقات سے غیر مطمئن رہنے کا نام ہے۔
فردوس اور بہار کا تلازم ایک نادر چیز ہے جو علامہ نے مولانا روم سے لے لی گو یہ راج نہیں ہوئی۔ مولانا کی غزل ہے:

ای نو بہار خندان از لامکان رسیدی
چیزی بہ یار مایی، از یار ما چہ دیدی
خندان و تازہ رویی، سر سبز و مشک بویی
ہمرنگ یار مایی یا رنگ ازو خریدی
ای فصلِ خوش چو جانی، وز دیدہ ہا نہانی
اندر اثر پدیدی، در ذات ناپدیدی
ای گل چرا نخندی، کز ہجر باز رستی
ای ابر چون نگریی، کز یار خود بریدی
گل، چمن بیار، می خند آشکارا
زیرا سہ ماہ پنهان، درخار می دویدی
ای باغ خوش بہرور، این نو رسیدگان را
کا حوال آمد نشان از رعد می شنیدی
ای باد شاخہا را در رقص اندر آور
بر یاد آن کہ روزی بر وصل می وزیدی
بنگر بدین درختان، چون جمع نیک بختان
شادند ای بنفشہ، از غم چرا غمیدی
سوسن بہ غنچہ گوید، ہر چند بستہ چشمی
چشمت کشادہ گردد، کز بخت در مزیدی

ترجمہ

اے کھلکھلاتی نو بہار! تو لامکان سے اُتری ہے۔
تجھ میں ہمارے دوست کا رنگ پایا جاتا ہے، بتا تو سہی تو نے اُس میں کیا دیکھا؟
ہنسی کھلکھلاتی اور شاداب چہرے والی، سرسبز اور مشک کی مہک میں ہی ہوئی۔
تو ہمارے دوست کی ہم رنگ ہے یا یہ رنگ اُس سے مول لیا ہے؟
اے دل کو نہال کر دینے والے موسم! تو روح کی طرح ہے اور آنکھوں سے پوشیدہ ہے۔
اپنی نشانیوں میں نمودار اور اپنی ذات میں مخفی۔
اے گلِ سرخ! بھلا تو کیوں نہ کھلکھلائے! آخر جدائی سے نجات پائی ہے۔
اے ابرا! تو کیوں نہ آنسو برسائے، آخر تجھے اپنے دوست سے منقطع ہونا پڑا ہے۔
اے گل! چمن سجادے کھل، بکر خندہ کر

کیونکہ تجھے تین ماہ تک کانٹوں میں چھپ کر تنگ و دو کرنا پڑی۔

اے باغ! ان نو واردوں کو خوب اچھی طرح پال پوس

جن کی آمد کا احوال تو نے بادلوں کی گرج سے سُن رکھا تھا۔

اے ہوا! شاخوں کو قفس میں لے آ

اُس دن کی یاد میں جب تو باغ وصال میں اٹھکیلیاں کیا کرتی تھی۔

ان درختوں کو دیکھ، جیسے طالع مندوں کا کوئی مجمع ہو۔

سب خوش ہیں، اے بنفشہ! تو کیوں سر نہ جوڑائے پڑا ہے؟

سوسن، غنچے سے کہتا ہے، ہر چند کہ تیری آنکھ بند ہے،

تاہم یہ بس کھلنے کو ہے، کیونکہ تو نے خوش بختی کا مزہ چکھ لیا ہے۔

سبحان اللہ۔ اے دل کو نہال کر دینے والے موسم تو رُوح کی طرح ہے اور آنکھوں سے پوشیدہ ہے۔ اپنی نشانیوں میں

نمودار اور اپنی ذات میں مخفی۔ یہاں دیکھیں رعایت کیا ہے یہ کہ رہے ہیں اندر اثر پدید، یہ نہیں کہ رہے کہ تو اثر

پدید۔ موزوں ہو جائے اگر کہ دیں اور زبان بھی صحیح ہے تو اثر پدید کی دیتے تو اس کا مطلب ہوتا کہ تو اپنی

نشانیوں سے ظاہر ہے۔ یہ کہ رہے ہیں تو اپنی نشانیوں میں نمودار ہے۔ کیا کہنے، اس میں بڑی باریک بات ہے،

بہر حال تو اپنی نشانیوں میں نمودار اور اپنی ذات میں مخفی۔

اے گل سرخ بھلا تو کیوں نہ کھلکھلائے آخر جدائی سے نجات پائی ہے۔ اے ابر! تو کیوں نہ آنسو برسائے آخر تجھے

اپنے دوست سے منقطع ہونا پڑا ہے۔

لیکن ایک بات میں عرض کر دوں کہ مولانا وغیرہ چونکہ بہت عارف اور بہت ہی بڑی چیزیں ہیں اور یہ مضمون روایتی

آدمی نہیں کہہ سکتا کہ اے شخص تیرے فردوسِ حیل سے فطرت کی بہار ہے۔ تو ہم یوں کہیں گے کہ اقبال نے

مولانا سے بہار کی لامکاں سے آمد کو گویا ذرا کم تر کر دیا ہے کیونکہ ہو کیا رہا ہے، اس میں گڑبڑ کیا ہوگئی ہے۔ اب یہ ان

کا حوالہ آ گیا ہے تو کہ رہا ہوں کہ گڑبڑ یہ ہوگئی ہے کہ اقبال نے Principle کو، مصدر کو انسان میں تحقیق کیا ہے جبکہ

مصدر اور اصل مابعد الطبیعی ہے، خدائی ہوتی ہے۔ بس یہ ہے وہ ظاہر، وہ وہاں ہے جدید ذہن کی..... لیکن بہر حال ہم تو

شاعری کی طرح دیکھ رہے ہیں۔

۵۔ دیکھیں معنی اور صورت میں صورت معنی سے بڑھ جاتی ہے۔ وہ مثال دیتا ہوں۔ وہ جو اصل روایتی بحث ہے نا وہ ہے

حقیقت اور صورت کا۔ روایتی بحث کبھی معانی اور صورت کا نہیں ہے۔ معنی و صورت کا بحث روایتی فن کا بحث ہے

لیکن روایتی دانش کا بحث حقیقت و صورت ہے تو وہ ہر کوئی مانے گا۔

۶۔ یہ مبالغہ ہے لیکن بہر حال یہ ہے علامہ کا بیان۔

۷۔ یہ نوجوانی کی باتیں ہیں بعد میں اقبال ایسا نہیں کرتے۔ اقبال نے تو شوخی تحریر کی ترکیب غالب کے لیے صرف کردی

لیکن غالب کے اکثر پڑھنے والے اور بعض شارحین اس کو غالب ہی سے منسوب کرتے رہے ہیں اور اکثر لوگ اسے یہی

سمجھ کر پڑھتے ہیں کہ گویا غالب نے یہ مصرع اپنے شعر کے وصف میں کہا۔ جبکہ یہ تعبیر کسی طرح، ظہور و خفا، تخلیق، مقصد

آفرینش یا محرک تخلیق کے مباحث سے متعلق نہیں کی جاسکتی۔ یہ شرح غلط ہے۔ اگر اتنی غلط نہیں ہے تو اس شعر کو سمجھنے کا ایک

اُصول بتا رہا ہوں کہ امر تخلیق کامل ہے آخر تخلیق ناقص ہے۔ تو مخلوق کہہ رہی ہے کہ یا اللہ ہمیں اپنے امر کا مظہر بنایا ہوتا۔

فریاد کا سبب یہ ہے تو کیونکہ تو نے کاغذ کو یعنی ماڈے کو ہماری حد وجود بنادیا، اگر امر کو حد وجود بنادیتا تو کیا تھا۔

۸- مثلاً حافظ کا ایک شعر ہے جہاں یہ دونوں چیزیں اپنی انتہا پر ہیں۔ حافظ جیسا شاعر دوسرا نہیں ہے۔ اس معاملے میں بلکہ کسی بھی معاملے میں۔

ستارہ بد زشید و میر مجلس شد

دلِ رمیدہ مارا انیس و مونس شد

اب ایک تو واقعہ ہے کہ ستارہ چکا اور مجلس کی صدارت اس نے سنبھال لی یعنی ناظرین جمال کی کوئی مجلس ہے اس عشاق کی تو وہاں صرف طالب ہی طالب ہیں مطلوب غائب ہے۔ تو ایک شدت انتظار اور طول انتظار کے بعد اچانک وہ مطلوب ظاہر ہوا اور وہ خود نہیں اس کا ظہور میر مجلس ہو گیا۔ یعنی مجلس اپنے مقصود تک پہنچ گئی جس کے لیے وہ مجلس بپا ہوئی تھی۔ وہ مقصد گویا مطلوب کے ظہور سے اور ایسے ظہور سے جو اچانک ہے اس سے حاصل ہو گیا۔ ”دلِ رمیدہ مارا انیس و مونس شد“ کہ ہمارا دل ہم سے تو بھاگ ہی چکا تھا، اب وہ گویا بیچ میں تھا۔ ہم سے وہ بھاگ چکا ہے اور کس کے لیے بھاگا ہے وہ غیر حاضر ہے۔ تو آپ اس کیفیت کا اندازہ لگائیے کہ گھر چھوڑ دیا ہے اور منزل غائب ہے۔ ستارے کی اس درخشانی نے یعنی مطلوب کے اس جلوے نے اس کی ڈھارس بندھائی ہے، اس کو تسکین دی یعنی اس کا مایہ تسکین بھی بنا اور منزل تسکین بھی بنا۔ انیس کہتے ہیں مایہ انس بننے والے کو اور مونس کہتے ہیں کہ جو اپنی طرف مہربان ہو۔ مطلب کہ جو تسکین کے تمام وسائل فراہم کرتا چلا جائے اپنے آپ کو سامنے دکھا کر۔ یعنی جو میرے اندر بھی ہوا اور مجھ سے باہر بھی ہو۔ وہ محبوب جو میرے اندر رہ کر میرے لیے سرمایہ انس ہے اور وہ محبوب جو مجھ سے باہر ہو کر میرے لیے منزل انس ہے۔ تو اب کیا ہوا کہ مضمون یہ بن گیا۔ مضمون کو ایک حرکت کے ساتھ سمجھتے چلے جائیں تو معنی اس میں اتنے بڑے بڑے ہیں کہ سو میں سے سمجھیں آدھا یہ بتایا ہے۔ یعنی اس شعر میں عاشق اور محبوب کی تمام عرفانی جہات، ان کے انداز تعلق، ان کے مراتب کا احاطہ ہو گیا ہے۔ تو اس کا ہر لفظ اپنے مضمون کی طرف بھی قوی دلالت کر رہا ہے اور اپنے معنی کی طرف بھی محکم اشارہ کر رہا ہے۔

۹- الہام معانی کے ضمن میں ولی کا شعر یاد کیجیے:

ولی اس گوہر کانِ حیا کا وصف کیا لکھوں

وہ یوں آتا ہے میرے گھر میں جوں سینے میں راز آوے

اُردو شاعری میں جو اعلیٰ تشبیہات، جو سب سے بلند تشبیہات تخلیق کی گئی ہیں اُن میں سے یہ یقیناً ایک ہے۔ وہ یوں آتا ہے میرے گھر میں جوں سینے میں راز آوے، مطلب اس میں vertical بھی ہے کہ اللہ کی شان محبوبیت، محبوبانِ مجازی سے ظاہر ہوتی گئی۔

۱۰- اظہار اور بیان بطور اصطلاح برابر نہیں ہیں، ان میں فرق ہے بیان میں معنی کو غلبہ ہے اظہار پر اور اظہار میں بیان کو غلبہ ہے معنی پر۔ یعنی اظہار میں کہنا غالب ہے، اس پر جو کہا گیا ہے اور بیان میں جو کہا گیا ہے اُسے غلبہ ہے کہنے پر۔ اس وجہ سے بیان کا مفہوم بننا شرط ہے، اظہار کا مفہوم بننا شرط نہیں ہے۔ جب شعر کی بحث ہو رہی ہوتی ہے تو اس کی فنی اصطلاح میں اظہار کا لفظ بہت کم استعمال ہوتا ہے۔ بیان اس کے لیے عمومی عنوان ہے۔ اس لیے کہ اظہار فنی اصطلاح نہیں ہے۔ ہم نے ان دو اصطلاحوں کو قبول کر لیا۔ ہم سے کوئی پوچھے کہ تم ان میں فرق کیا کرتے ہو۔ اظہار کی جگہ بیان کیوں نہیں بولتے تو ہم کہیں گے کہ وجہ یہ ہے کہ ہمارا فن مدون ہونے کے بعد پھر آگے بڑھایا نہیں گیا۔ یہ ایک کمزوری ہے کہ ہمارے اکثر فنون کے جتنے حدود ان کے بانیوں نے مقرر کر دیے تھے ہم نے اس میں اضافے

نہیں کیے۔ اسے علم بیان میں ہی دیکھا جاسکتا ہے۔ بیان میں، بلاغت میں، فصاحت میں یا اصطلاحاً کیسے تو معانی و بیان میں۔ شعر کا اندرونی نظام معانی ہے، بیرونی نظام بیان ہے۔ بلاغت میں بیان اور معنی دونوں کو سیڑھا جاتا ہے۔ اس میں ارسال معنی شرط ہے۔ بلاغت کہتے ہیں مقتضائے حال کے مطابق کلام کرنا۔ اگر مقتضائے حال بلند ہو تو اس کی مطابقت بے معنی چیز ہے۔ اس وجہ سے بلاغت بڑے معانی پر جاری نہیں ہوتی۔ مقتضائے حال یہ ہے کہ جو کہنا ہے اس کی ضرورت اور مخاطب کے اندر اس کی سمجھ متکلم پر واضح ہونا چاہیے۔ تو جو کہنا ہے وہ پورا مخاطب تک پہنچا دینا بلاغت ہے۔ جو کہنا ہے اس میں روانی اور رنگینی پیدا کر دینا فصاحت ہے بلکہ یوں کہیں کہ زبان کتابی بھی ہوتی ہے اور اہل زبان میں بولی بھی جاتی ہے تو زبان جس بہاؤ کا نام ہے وہ بہاؤ اگر کتابی ہو تو بلاغت ہے اور اہل زبان والا ہو تو فصاحت ہے۔ ویسے لطف گو یا کی کا یہ ترجمہ ہے، حسن اظہار یا حسن بیان کا۔ ایک اور مفید بات تخیل اور فکر کے تعلق کے حوالے سے عرض کر دوں۔ اس میں جو فکر کامل ہے اس میں کامل زائد نہیں ہے تو فکر کامل وہ ہے جو ذہن کے ہر مجہول کو ذہن کے لیے معلوم بنا دے۔ تخیل اور فکر کے تعلق میں تین حسیں ایسی ہیں جو آپس میں بہت قریب ہیں اور اکثر ہم کاری میں ظہور کرتی ہیں۔ یہ تین حسیں ایک دوسرے سے الگ الگ کرنا بہت مشکل ہوگا۔ فکر، خیال اور وہم۔ خیال جو ہے وہ محسوسات پر تصرف کا نام ہے۔ فکر تصورات پر تصرف کا نام ہے۔ وہم مقولات پر تصرف کا نام ہے۔ یہ میں روایتی تعریف بتا رہا ہوں یعنی ذہن اپنے مشمول و معمول پر تصرف ضرور کرتا ہے۔ ذہن کے مدرک و مجہول تین ہی قسم کے ہیں: حسی، تصوری اور عقلی۔ تو ان تینوں تصرفات کے لیے اس کے پاس یہ تین تو تین دستیاب ہیں۔ جس طرح حسی اور تصوری اور عقلی ایک دوسرے سے متعلق ہوئے بغیر ذہن میں محفوظ نہیں ہو سکتے اسی طرح یہ تینوں حواس باطنی ایک دوسرے کے ساتھ ہم کاری پیدا کیے بغیر اپنے راستے پر کامیابی سے نہیں بڑھ سکتے۔ تو فکر کامل اور تخیل کا پیوند جب عمل میں آتا ہے تو ان کا حاصل وہم کی تحویل میں چلا جاتا ہے یا وہم کے تصرف میں چلا جاتا ہے۔ خیال کا مخزن حافظہ ہے۔ فکر کا خزانہ مصورہ ہے جو تصورات والی ہے۔ تصورات کا خزانہ مصورہ ہے اور محسوسات کا خزانہ حافظہ ہے۔ حافظہ بھی حس باطنی ہے۔ وہم ان سب پر آزاد تصرف کرتا ہے خیال پر بھی اور فکر پر بھی۔ تو تخیل اور فکر کامل اگر ہم نشین یعنی باہم مربوط ہو جائیں اور ایسے نتائج پیدا کرنے لگیں جو دونوں کی تحویل میں رہنے کے قابل ہوں یا دونوں کو مطلوب ہوں تو ان نتائج کو وہم کے تصرف اور تحویل میں دے دیا جاتا ہے۔ اس سے پھر تصورات حقائق پیدا ہوتے ہیں۔ میرے موضوع یعنی شعور کے محتویات کے تین درجات ہیں۔ کوئی مشمول ان تین درجات میں سے ایک کو بھی اپنے اندر سے منہا کیا جانا قبول نہیں کرے گا: صورت، معنی اور حقیقت۔ ہر چیز ان تین ستونوں پر کھڑی ہوئی ہے۔ صورت پر تصرف تخیل کرتا ہے، معنی پر تصرف فکر کرتی ہے۔ حقیقت پر تصرف وہم کرتا ہے۔ تو کیونکہ وہم کا عمل آخر میں شروع ہوتا ہے اور یہ تکمیلی عمل کرتا ہے تو اس کو شاعری کی زبان میں تخیل ابدائی کہتے ہیں یعنی اس کو انگریزی میں fancy کہتے ہیں جو تخیل (imagination) کی آخری قسم ہے۔ اس کو ہمارے ہاں ابدائی تخیل کہتے ہیں یعنی ایجاد کرنے والا کسی مسالے کے بغیر۔ تو اب لطف گو یا کی کیا ہے کہ وہم کے مشمول و محتوی (content) کو اظہار میں لے آئے۔

fancy وہم کا تقریباً ترجمہ ہے، عرفانی معنی میں نہیں شاعرانہ معنی میں۔ عرفانیات میں وہم کا مطلب اتنا نہیں ہے جو میں نے بتایا ہے۔ fancy کہتے ہیں اس ملکہ کو جس میں شعور، رغبت اور یقین پیدا کر لے۔ وہ ماورائے قصد بق تصور جس میں شعور رغبت اور یقین پیدا کر لے۔ شعور کا جو یقین غیر متزلزل ہوتا ہے وہ دلیل پر نہیں ہوتا کیونکہ شعور اپنی generated دلیل پر ہمیشہ مشتبہ رہتا ہے۔ شعور اپنی فعلیت پر بھی قانع نہیں ہوتا۔ شعور کے پاس یقین کی جتنی بھی سکت موجود ہے وہ اس کے انفعال میں ہے اس کی فعلیت میں نہیں ہے کیونکہ شعور اگر اپنی فعلیت سے یقین پر پہنچے گا تو وہ اپنے آپ کو degrade ہوتا ہو محسوس کرے گا کیونکہ object کے آگے اُسے surrender کرنا ہے لیکن غیر

یہ تو دوسرا موضوع ہے۔ آپ دیکھیں نا تخیل وہ تصور ہے جو تصدیق سے پیدا ہوتا ہے یعنی محسوسات سے پیدا ہوتا ہے۔ فکر وہ تصور ہے جو تصدیق کی تلاش میں ہوتا ہے۔ وہم وہ تصور ہے جو تصدیق سے ماورا ہو جاتا ہے، جو تصدیق سے بے نیاز کر دیتا ہے اور شعور کی تشکیل میں سب سے زیادہ بڑا حصہ لیتا ہے۔ آپ کے تمام جو جمالیاتی اور فکری عقلی فلسفیانہ مواقف ہیں وہ وہم کے بغیر ممکن نہیں ہیں۔ آپ کے علوم کی ہر Methodology چند ایسے بنیادی مفروضات پر مبنی ہے جس کا تصدیق سے منقطع ہونا آپ کو معلوم ہے لیکن آپ اس کے لیے تصدیق کی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتے۔ تو یہ آسان ہے نا۔ تینوں تصورات میں، وہم سے لے کر تخیل تک کی پونجی۔ مثال کے طور پر تصور idea ہے، تخیل کا idea مبنی ہے تصدیق پر۔ تصدیق پر اضافہ ہے تخیل کا تصور۔ یعنی کہ تخیل کے تصور کا ماضی ہے، فکر کے تصور کا مستقبل ہے۔ وہم کا تصور لازماً ماضی ہے۔ اب آپ یہ اوصاف دیکھتے جائیں۔ وہ تصور جو تصدیق سے پیدا ہووہ form ہے۔ وہ تصور جو تصدیق کی تلاش میں ہو meaning ہے۔ وہ تصور جو تصدیق سے ماورا ہووہ حقیقت ہے۔ آپ کبھی scientific ذہن کو بھی کام میں لا کر دیکھیں تو اس کے حقائق وہ ہیں جو تصدیق سے منقطع یا ماورایا بے نیاز ہیں۔ اور ایک جس ہے جس مشترک۔ وہ ایسی جس ہے جو وہم سے بھی مانوس ہے اور جو ٹیٹھ علم ہے اس سے بھی مانوس ہے۔ وہ اس اصول کو بھی نبھاتی رہتی ہے کہ تصدیق کے بغیر نہ مانو اور اس کو بھی نبھاتی رہتی ہے کہ ماننے والی چیز تصدیق سے ماورا ہے۔

مطلب وسعت کے اعتبار سے ہے، بلندی کے اعتبار سے واہمہ ہے۔ آپ دیکھیں نا صورت سے مطابقت رکھنے کے لیے حواس ظاہری ہیں، معنی سے مطابقت رکھنے کے لیے حواس باطنی ہیں، حقائق سے مطابقت رکھنے کے لیے بھی کچھ چیزیں ہیں، وہ practice ہیں۔ میرا تجربہ یہی ہے کہ حقیقت کا main perspective جمالیاتی ہوتا ہے وہ عقلی نہیں ہوتا، وہ اخلاقی نہیں ہوتا۔ حقیقت کا جو اصل روزن ہے وہ حضور ہے، علم نہیں یعنی وہ total passivity of consciousness ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ علم وہی بڑا ہوگا جو حضور پیدا کر دے۔

۱۱۔ پہلے غالب کو مخاطب کیا، پھر دلی کی طرف اشارہ کیا۔ یہ گریز ہے یعنی مخاطب بدلتے جاتے ہیں، مخاطب بدلنے اور دلی کو مخاطب کرنے میں غالب کی جس عظمت کی طرف یہ اشارہ کرتے ہیں، کرنا چاہتے ہیں وہ اور ابھرتی ہے۔ اگر یہ غالب ہی سے یہ بات پوچھ لیتے کہ تم خود بتاؤ کہ تم جیسا کوئی موتی دفن ہے دلی میں تو یہ سپاٹ ہو جاتا۔ اب تک یہ غالب کے بارے میں اپنے دعوے کیے جا رہے تھے۔ آخری بند میں اس دعوے پر ایک شاہد لے آئے ہیں کہ دیکھو دلی میری گواہ ہے۔



فرہنگ و حواشی

فردوس تخیل:

فردوس = باغ، جنت، جنت کا طبقہ اعلیٰ۔

تخیل = خیال باندھنا، کسی چیز کو صورت دینا، ذہن کا حواس ظاہری کے ذریعے سے چیزوں کی صورت کا ادراک کر کے اُن صورتوں میں تصرف کرنا۔ اس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ آدمی میں ادراک کے دو

ذریعے ہیں: عقل اور حواس۔ اسی طرح ادراک کی دو حالتیں ہیں: معنی اور صورت۔ عقل معنی کا ادراک کرتی ہے اور حواس صورت کا۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ صورت معنی کے دائرے سے خارج ہے اور معنی صورت کے۔ معنی، صورت کے بغیر ممکن ہے مگر صورت معنی سے الگ وجود نہیں رکھتی، یعنی ہو سکتا ہے کہ معنی موجود ہو اور صورت غائب، لیکن یہ محال ہے کہ صورت موجود ہو اور معنی غائب۔ عقل اور حواس کا معاملہ بھی اس سے ملتا جلتا ہے۔ حواس کا کوئی عمل ادراک عقل کی شمولیت کے بغیر تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا البتہ واقع ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ادراک بالعقل کی وہ جہت جو اشیاء کی صورت سے متعلق ہے، حواس کو واسطہ بنائے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی۔ فرق یہ ہے کہ عقل اپنے ادراک میں آنے والی صورتوں کے ہر تعین سے اوپر اُٹھ کر انھیں مجرد معانی میں تبدیل کر دینے پر قادر ہے، جبکہ حواس میں یہ استعداد نہیں۔ ان کے ادراک کی ساخت ایسی ہے کہ وہاں صورت ہی معنی ہے۔ نسبتاً غیر تکنیکی انداز میں کہا جاسکتا ہے کہ عقل اور حواس دونوں کے حاصلات ایک ہی گودام میں جمع ہوتے ہیں، ہم اپنی سہولت کے لیے فرض کر لیتے ہیں کہ وہ ذہن یا نفس ہے۔ یہاں اُن کی اُس تشکیل کا عمل شروع ہوتا ہے جو انھیں شعور کی دیگر سطحوں تک لے جاتا ہے۔ عقل کے حاصلات یعنی معقولات شعور کی مجموعی فضا میں داخل ہو کر دو صورتوں کے تابع ہو جاتے ہیں: وہم اور فکر۔ جن عقلی ادراکات پر صورت کا غلبہ ہوتا ہے وہ وہم کے حصے میں چلے جاتے ہیں اور جن پر معنی غالب ہوتے ہیں یا صورت مفقود ہوتی ہے فکر کے زیر تصرف آ جاتے ہیں۔ یہاں وہم کے لفظ سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ اصطلاح میں ”وہم“ انسان کے شعور حقیقی کا وہ آلہ ہے جو اگر عقل سلیم سے ہم آہنگ ہو تو معدوم کو موجود کر دکھاتا ہے اور وجود کی ماورائے نفی و اثبات حالتوں کا ایک تصور پیدا کر دیتا ہے تاکہ ہمارا شعور اُن سے منقطع ہو کر نہ رہ جائے۔ گویا وہم بھی ایک طرح کا غلط فہمی کا نقشہ ہے جو فکر کی طرح ارادہ و ذہنی سے مشروط نہیں۔ اسی طرح حواس کے حاصلات یعنی محسوسات تخیل کا موضوع بن جاتے ہیں۔ یوں تو وہم بھی محسوسات میں تصرف کرتا ہے مگر اس کا تصرف اپنی ماہیت اور نتائج کے اعتبار سے تخیل کے مقابلے میں چند امتیازات رکھتا ہے۔ مثلاً وہم ادراک کی ہر نوع کو، حسی ہو یا عقلی، دوسری نوع میں بدل سکتا ہے، جبکہ تخیل میں یہ استعداد نہیں، اس کا اصول صورت گیری و صورت گری ہے۔ اس طرح جہت سے اس کا بہت کچھ انحصار وہم کی فراہم کردہ صورتوں پر بھی ہوتا ہے۔

تخیل کی بنیادی ساخت اس کی مختلف قسموں اور وہم وغیرہ سے اس کے تعلق پر تفصیلی گفتگو ہم آگے کسی مناسب مقام پر کریں گے، البتہ زیر نظر مصرعے کے معنوی حدود کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس ترکیب کو خالص شعری نقطہ نظر سے یوں کھولا جاسکتا ہے کہ شاعری اور خاص کر بڑی شاعری کا ایک مقصود تخیلِ جمال ہوتا ہے۔ تخیل اسی مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ کائنات صورتوں کا ایک ڈھیر ہے جسے شاعر اپنے تخیل کے

ذریعے جمالیاتی تنظیم دیتا ہے۔ اشیاء کی اقلیم اظہار یعنی عالم خارجی زمان و مکان کے ایسے ضابطوں میں جکڑا ہوا ہے جو جمال، یعنی صورت و معنی کی وحدت کے ظہور کو ناممکن بنا دیتے ہیں۔ یہاں ہر ظہور ناممکن اور ہر دید ادھوری ہے۔ شاعرانہ تخیل زمان و مکان کی اس نسبت اور اس کے کائناتی قوانین سے اوپر اٹھ کر اس دورے ادھورے پن کو مکمل کرتا ہے۔ وہ دیکھی اور ان دیکھی صورتوں کو ایک غیر ارضی ترتیب کے ساتھ آپس میں جوڑ کر اظہار کی ایک کلیت ایجاد کرتا ہے اور یہی تخلیق جمال ہے جسے زمان و مکان کے مختلف مراتب کی موجودگی میں یک لازمانی و لامکانی تو نہیں کہا جاسکتا جیسا کہ رومانیوں کا دعویٰ ہے، البتہ یہ کہنے میں شاید کوئی حرج نہ ہو کہ عالم خارجی میں وقت فنا و فرسودگی کا پیمانہ ہے اور مکان فاصلہ و دوری کا، مگر کائنات تخیل میں زمانہ حیات و تازگی کی ایک سیال آن بن جاتا ہے اور مکان قرب کا ایک ہمہ گیر پھیلاؤ۔ وہاں کا زمان ایک ناگزشتنی ’ابھی‘ ہے اور مکان ایک اٹل ’یہیں‘۔ اقبال نے ’فردوس خیل‘ کہہ کر انتہائی فنی بصیرت کا مظاہرہ کیا ہے۔ یہ سب اوصاف ایک معروضی پیرایے میں اگر کہیں جمع ہیں تو وہ فردوس ہے۔ جنت عالم جمال ہے، ابدی ہے اور مقام قرب و مشاہدہ ہے اور تخیل کا مقصود بھی تو یہی کچھ ہے — مشاہدہ جمال اور حصول ابدیت!

مزید دیکھیے، فکر، تخیل، خیال۔۔۔۔۔

نطق: گویائی، کلیات کا ادراک و اظہار کرنے والی وہ قوت جو انسان کو دیگر مخلوقات سے ممتاز کرتی ہے۔

نطق کو سوناز میں تیرے لب اعجاز پر:

اس مصرعے میں غالب کو حوالہ بنا کر بڑی شاعری کا ایک عجیب وصف بیان کیا گیا ہے۔ تمام مخلوقات میں ایک انسان ہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اُس کا شعور مشاہدے اور تجربے کی عمومی سطح یا وجود کے ریزہ ریزہ ظہور سے بلند ہو کر اُن معانی کا ادراک کر سکتا ہے جن کی نسبت کے بغیر کائنات محض ایک بکھراؤ ہے جہاں چیزیں اپنے حقیقی تناظر سے کٹ کر بس حیوانی حسن کا موضوع بن جاتی ہیں اس کے علاوہ وہ اپنے ادراکات کو بیان کرنے کی قدرت بھی رکھتا ہے نطق اسی ادراک و اظہار کا مبداء ہے جسے منطق میں انسان کا فصل حقیقی کہا جاتا ہے گویا انسان کا حقیقی امتیاز اظہار ہے اور غالب کی شاعری اظہار کی ناممکن بلندی کو چھوتی نظر آتی ہے۔ اس طرح کلام غالب نے انسان کے نوعی شرف میں اضافہ کر دیا ہے۔ اس کے ذریعے سے آدمی کا آدمی ہونا اور زیادہ واضح ہو گیا ہے۔ یہی جو ہر ہے دنیا کی تمام بڑی شاعری کا۔

نیز دیکھیے نطق، لب اعجاز۔

لب اعجاز:

معجزے دکھانے والی زبان، وہ لب جس سے ایسا کلام صادر ہو جو ماورائے اظہار حقائق کو بھی اپنی گرفت میں لے آئے۔ یہ ترکیب عام طور پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شان سچائی کا بیان کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہے اقبال نے اس نسبت سے بھی فائدہ اٹھاتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ سیدنا مسیح علیہ السلام اپنے نفس

اقبالیات ۵۲:۱ — جنوری ۲۰۱۱ء

احمد جاوید — شرح کلام اقبال — نظم ”مرزا غالب“

جاں بخش سے مُردے کو زندہ کر دیتے تھے اور غالب اپنے اعجاز کلام سے مخفی کو ظاہر۔

شاید مضمون: شعر کا مضمون جو گویا طر حدار محبوب ہے۔

شاید مضمون تصدیق ہے ترے انداز پر:

اس مصرعے سے ایک تصویر شعر بھی برآمد ہوتا ہے شاعری کا مقصود ہے حقیقتِ حُسن کا جمالیاتی بیان۔ غالب کے حسن اظہار کا یہ عالم ہے کہ خود حُسن اس پر ثار ہے۔ اس بات سے ایک اور نکتہ نکلتا ہے، شاعری دو چیزوں سے مرکب ہے: کیا کہا گیا ہے اور کیسے کہا گیا ہے — ان میں ’کیسے‘ کہا گیا ہے کی اہمیت زیادہ ہے۔ نیز دیکھیے، شاید مضمون۔

خندہ زن ہے غنچہ دلی گل شیراز پر:

غنچہ دلی غالب ہے اور گل شیراز سعدی، حافظ اور عرفی۔ اس مصرعے کا خلاصہ یہ ہے کہ غالب کی بنا کردہ شعری روایت گو کہ ابھی تکمیل کے مراحل میں ہے مگر اس کے باوجود فارسی شاعری کے نقطہ کمال کو پیچھے چھوڑ گئی ہے۔

ویمر:

جرمنی کا ایک چھوٹا سا شہر جہاں عظیم جرمن شاعر گوئے مدفون ہے۔

مزید دیکھیے: گلشن ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے۔

گلشن ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے:

بعض بنیادی مماثلتوں کی وجہ سے گوئے کو غالب کا ہم نوا کہا گیا ہے۔ گوئے کا مختصر تعارف یہ ہے: جوہان ولف گانگ فان گوئے جرمنی کا عظیم ترین شاعر اور ڈراما نگار۔ ۲۷ اگست ۱۷۴۹ء کو فرینکفرٹ میں ایک نسبتاً خوش حال اور علم دوست گھرانے میں پیدا ہوا اور ۲۲ مارچ ۱۸۳۲ء کو ویمر میں وفات پائی۔ گوئے کا شمار عالمی ادب کی سب سے قدآور شخصیات میں ہوتا ہے۔ مختلف علوم و فنون پر اس جیسی قدرت رکھنے والا آدمی تاریخ ادب میں خال خال ہی نظر آتا ہے۔ شاعر اور ڈراما نگار کے علاوہ وہ فلسفی، سائنس داں، نقاد، صحافی، مصور، قانون داں، ماہر تعلیم، عالم موسیقی اور سیاست داں بھی تھا۔ صرف نیچرل سائنس پر اُس کا مجموعی کام چودہ جلدوں پر مشتمل ہے۔ شعری اور ادبی جہت سے دیکھا جائے تو اُس کے یہاں اسالیب اور تصورات کی ایسی رنگارنگی اور جامعیت نظر آتی ہے جس کی مثال شاید اور کہیں نہیں ملتی۔ اگر اُس کی تخلیقی عظمت کے اسباب تلاش کرنے کی کوشش کی جائے تو کچھ چیزیں پہلے ہی قدم پر مل جاتی ہیں۔

۱۔ انسانی فطرت میں مستقل طور پر موجود سوالات کا سامنا کرنا اور انہیں فکر، تخیل اور احساس کی ہر سطح سے جوڑ کر دیکھنا۔

۲۔ جمالیات کی تصویری، صوتی اور معنوی جہتوں کو یک جان کر دینا۔ ہمارے یہاں تغزل کا یہی

اقبالیات: ۵۲:۱ — جنوری ۲۰۱۱ء

احمد جاوید — شرح کلام اقبال — نظم ”مرزا غالب“

مطلب ہے مگر اس کی اساس مابعد الطبعی ہے جس سے گوئے کو کوئی تعلق نہیں۔ اُس کا تصور جمال ہر پہلو سے انسانی ہے۔

۳۔ بڑی شعری روایات میں اکثر سے استفادہ کرنا۔

۴۔ کثرت اسالیب۔

اس کی کتابوں میں نوجوان ور تھر کی داستان غم اور فاؤسٹ عالمگیر شہرت کی حامل ہیں۔ ان کا شمار ایسی کتابوں میں ہوتا ہے جن سے قوموں کی اجتماعی زندگی کی تشکیل ہوتی ہے۔ نوجوان ور تھر کی داستان غم گوئے کی نوجوانی کی تصنیف ہے۔ اس کتاب نے جرمنی بلکہ مغربی یورپ میں تہلکہ مچا دیا تھا۔ فاؤسٹ اُس نے عمر کے آخری حصے میں مکمل کی۔ تقدیر اور خیر و شر وغیرہ کے مباحث کا ایک مکمل انسانی تناظر میں اگر کوئی مطالبہ ہوا تو یہ کتاب اُس کا بنیادی حوالہ ہوگی۔ دیگر شعری روایات کے ساتھ گوئے نے ایرانی روایت سے بھی فائدہ اُٹھایا۔ خاص طور پر حافظ شیرازی سے بہت متاثر تھا۔ اُس کا مشہور دیوان غربی و شرقی، اس اثر کے تحت لکھا گیا۔ اقبال نے پیام مشرق کے نام سے فارسی میں اس کا جواب لکھا تھا۔

لطف گویائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں

ہو تخیل کا نہ جب تک فکر کامل ہم نشیں

اقبال نے اس شعر میں بڑی شاعری کے عناصر ثلاثہ بتا دیے ہیں۔

۱، لطف گویائی یعنی حُسن اظہار۔

۲، تخیل یعنی محسوسات میں تصرف اور اُن کی جمالیاتی تشکیل۔

۳، فکر کامل یعنی معقولات میں تصرف اور نئے معانی کا حصول۔

شانہ: کنگھی

جہان آباد: شاہجہان آباد۔ دلی کا دور نام، جو مغل بادشاہ شاہجہان کے نام پر رکھا گیا تھا۔

شرح بالِ جبریل: ایک سلسلہ گفتگو

غزل: ۱

شرح و بیان: احمد جاوید

تدوین: محمد سہیل عمر

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پر کلامِ نزم و نازک بے اثر

تمہید و تعارف

بال جبریل علامہ اقبال کا بہترین مجموعہ کلام ہے۔ اُردو، فارسی دونوں زبانوں میں ان کے خزینہ شعر و حکمت کا سب سے گراں بہا موتی! اقبال کی شاعری جن بنیادی مضامین، موضوعات اور خیالات سے عبارت ہے، وہ جملہ فلسفیانہ افکار اور شعری مضامین جن سے مل کر ان کی شاعری بنی ہے، یہ تمام اجزائے معنوی اس ایک کتاب میں اپنے نقطہ کمال کو پہنچ جاتے ہیں۔ اُن کی فکری اور شعری شخصیت کی تشکیل کرنے والے تمام بنیادی عناصر اس کتاب میں اعلیٰ درجے کے شعری بیان میں ڈھل جاتے ہیں۔ اقبال کی جملہ فکری استعداد اس کتاب میں صرف ہوگئی، ان کی تمام جمالیاتی قوت اس مجموعے میں استعمال ہوگئی اور زبان و بیان اور قدرت کلام کی ساری صلاحیتیں اس دیوانِ شعر کی تعمیر میں کھپا دی گئیں۔

اس کتاب کا بنیادی وصف یہ ہے کہ اس میں تمام بڑے شاعروں کی طرح، اقبال بھی معانی اور حقائق کی جمالیاتی تشکیل میں کامیاب ہوئے ہیں۔ بڑی شاعری ہمیشہ بڑے معانی کی، مضامین عالی کی شاعری ہوتی ہے۔ بڑے معانی وہ ہوتے ہیں جو شعری پیمانے کے علاوہ فکری اور فلسفیانہ معیار پر بھی بڑے ہوتے ہیں کیونکہ انسانی ذہن معانی کا شعور اس مجموعی صلاحیت اور طاقت سے پیدا کرتا ہے جس کا ایک حصہ فلسفیانہ ہے اور دوسرا جمالیاتی۔ بڑا شاعر وہ ہے جس کے ہاں معانی کی بناوٹ کا عمل صرف عقل کی تحویل میں نہ رہے، فقط ایک تجزیاتی اور تحلیلی عمل تک محدود نہ ہو، بلکہ وہ معانی و مفاہیم کو ایک ایسی ساخت دینے میں کامیاب ہو جائے جو عقل کے لیے بھی باعث تسکین ہو اور دیگر انواع شعور یعنی جمالیاتی اور اخلاقی شعور کے لیے بھی باعث سرشاری (fulfilling) ہو۔

شعور کا سب سے بڑا ملکہ اُن اہداف و مقاصد کے لیے یکسوئی کا ملکہ ہے، جن کو یا تو کبھی بدلنا نہیں ہے یا شعور انھیں کبھی بدلنے نہیں دیتا۔ یعنی تبدیلی کی تمام قسموں کو شعور قبول کر لیتا ہے، اچھے یا برے دونوں معنی میں، لیکن تبدیلی کی رو کو اس حد تک غالب نہیں آنے دیتا کہ وہ اسے اس کے مرکز سے ہٹا دے اور اس کے مستقل مقاصد کو ڈھانپ لے۔ بڑا شاعر، تقدیری معنی کا شاعر ہوتا ہے۔ تقدیری معانی وہ معانی ہیں جن کی

طرف انسانی شعور ہمیشہ یکسو رہتا ہے۔ شعور کے زاویوں میں، اندازِ نظر میں تو تبدیلی آتی ہے، شعور کی استعداد میں یا شعور کی ساخت کے کچھ حصوں میں تو تبدیلی آتی رہتی ہے لیکن اپنی تمام تر تبدیلیوں کے باوجود شعور کے کچھ داخلی موقف ہوتے ہیں جو بدلتے نہیں۔ اسی طرح شعور کے کچھ معروضی سانچے ہوتے ہیں جو تبدیل نہیں ہوتے۔ سو تقدیری معانی کا مطلب یہ ہوگا کہ شعور اپنے مستقل موقف پر کھڑا ہو کر اپنی تمام تر تبدیلیوں اور تغیرات کی قوت کو مثبت طور پر صرف کرتے ہوئے، اپنے مستقل آدرش اور مقاصد کے ساتھ تعلق پیدا کیے ہوئے ہے۔ اس طرح شعور اس استقلال اور تغیر کو جمع کر کے اپنی فعلیت کو ایک تواتر میں رکھتا ہے۔ استقلال اور تبدیلی کے اس ہم آن عمل کا مطلب یہ ہے کہ شعور اپنے مادہ علم اور مستقل مقاصد علم کے درمیان نئی نئی نسبتیں پیدا یا دریافت کرتا رہتا ہے۔ یوں تبدیلی بھی ایک دھارے میں آ جاتی ہے، تغیر بھی ضائع نہیں ہوتا۔ علامہ اقبال کا کوئی مجموعہ کلام اگر ان سب معیارات پر پورا اُترتا ہے، ان سب باتوں کا جامع ہے تو وہ ہے بال جبریل! اس میں مستقل حقائق کو جیسے جیسے نئے زاویے (angling) دیے گئے ہیں، جہات نو دریافت کی گئی ہیں اور شعور کے مستقل ماڈلے کو جس طرح شعور کے تمام شعبوں میں، ان شعبوں کے لیے fulfilling بنایا گیا ہے، وہ ایک کمیاب چیز ہے۔ یہ اُردو شاعری ہی میں نہیں بلکہ بڑی شاعری کی پوری روایت میں بھی ایک نادر چیز ہے۔

اقبال نے اس کتاب میں بڑے معانی کی جمالیاتی تشکیل اعلیٰ ترین سطح ہنر پر کر کے دکھا دی ہے۔ یہ اس کے کمال کا ایک پہلو ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جب ہم کسی معنی کو اپنے ذہن و شعور کے لیے اس طور حاضر کر دیں کہ اس کا حضور ذہنی ہمارے احساسات کو بھی متاثر کرنے لگے تو جمالیاتی تشکیل بھی عمل میں آ جاتی ہے۔ لیکن اقبال نے اس میں ایک اور کارنامہ بھی کر کے دکھایا ہے۔ عقل کے نظریات یا تو تصوراتی ہوتے ہیں یا منطقی۔ عقل اپنے نظریات سے جو تعلق رکھتی ہے اس میں ایسی شدت اور ہمہ گیری نہیں ہوتی کہ وہ شعور کے علاوہ عقلی و منطقی مطالبات اور تقاضوں کی تسکین کے لیے بھی کافی ہو جائیں۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے شعور کے جملہ مطالبات کو اس خوبی سے پورا کیا کہ ورائے طور عقل مطالبات کی تکمیل عقل کے لیے بھی قابل قبول بن گئی۔ عقلی مطالبات پورے کرتے ہوئے انھوں نے شعور کی بالاتر سطحوں، ورائے عقل درجہ شعور کی تسکین کا سامان بھی کر دیا۔ یہ بال جبریل کا دوسرا نقطہ کمال ہے۔ اقبال جن محسوسات کو بیان کرتے ہیں وہ حسیت کے ساتھ ساتھ یعنی محسوس ہونے کے علاوہ ایک گہری معنویت بھی رکھتے ہیں اور اقبال جن خیالات کو بیان کرتے ہیں وہ خیالات معنویت کے ساتھ گہری حسیت بھی رکھتے ہیں۔ یہ کمال جسے حاصل ہو گیا وہی بڑا شاعر ہوتا ہے۔

بڑی شاعری کے لیے ایک اور وصف درکار ہوتا ہے، اعلیٰ درجے کی فنکاری اور ہنرمندی۔ لفظوں کے

درمیان فنی مناسبتیں اتنی گہرائی کے ساتھ پیدا کر دینا کہ الفاظ کا فنی اور تکنیکی نظام تعلق بھی معانی کی تعمیر میں ایک بہت بنیادی کردار ادا کرنے لگے۔ بال جبریل میں آواز اور آہنگ کا بھی ایک نظام ہے جو معانی میں رُوح پھونک دیتا ہے، لفظوں کے درمیان تکنیکی رعایتیں اور مناسبتیں ہیں جو معانی کو زیادہ خوشگوار اور زیادہ غیر محدود بنا دیتی ہیں۔ فن شعر کیا ہے؟ یہی کہ معنی کی ایک لازمی خصوصیت کو ختم کر دیا جائے، معانی کا ایک جبر توڑ دیا جائے۔ وہ جبر یہ ہے کہ معانی محدود ہوئے بغیر معانی نہیں بنتے۔ لفظ معانی کے اظہار کا فعال وسیلہ ہیں۔ لفظ، معنی کا ظرف تو ہے ہی، اس سے کچھ زیادہ بھی ہوتا ہے۔ الفاظ کے درمیان تکنیکی مناسبتیں، مشابہتیں، رعایتیں تحدید معانی کا تاثر ختم کر دیتی ہیں اور شاعر کو معانی پر ایک خلا قانہ تصرف اور غلبہ دے دیتی ہیں۔ بال جبریل ان سب عناصر سے مملو ہے۔

بال جبریل کا عنوان بھی ایک ”آد“ کے تحت رکھا گیا ہے، سوچ کر متعین نہیں کیا گیا۔ پیام مشرق کو چھوڑ کر، اقبال کے اکثر مجموعوں کے نام گویا پکار کر کہتے ہیں کہ ہمیں سوچا نہیں گیا، ”وصول“ کیا گیا ہے۔^۱

اُٹھ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں نفسِ سوختہٗ شام و سحر تازہ کریں

اس شعر میں پوری بال جبریل بند ہے۔ بال جبریل ایک تخلیقی منصوبہ ہے یعنی یہ کہ ”اُٹھ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں“ — جب تک اسے نہ سمجھا جائے، اس شعر کی تحسین و تعریف اور اس کی معنویت کی تشریح نہیں ہو سکے گی۔ یہ وہ بیج ہے جس سے بال جبریل کا جنگل اُگا ہے،^۲ اسی طرح جیسے ضربِ کلیم میں ”خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر“ پوری ضربِ کلیم کا بیج ہے۔ لہذا کوشش یہ ہونا چاہیے کہ اس کی شرح لازماً ایک بلند درجے پہ کی جائے۔

اس مصرعے کی نثری ساخت سادہ سی ہے۔ سادہ نثری ساخت کا مطلب یہ ہے کہ ”خورشید“ منزل ہے، ”خورشید“ تک جانے کا سامان پیدا کرو، ”خورشید“ کے سفر کے لیے جو سامان درکار ہے وہ تازہ کرو۔ ”تازہ کرنے“ میں بڑی معنویت ہے۔ سامان تازہ کرنے کا مطلب، سامان مہیا کرنا نہیں ہے، کہیں باہر سے لے کر نہیں آنا ہے۔ سامان تازہ کرنے کا مطلب ہے کہ وہ تیرے اندر ہے، اس کو تازہ کر۔ خورشید کے سفر کا سامان، اے انسان! تیرے اندر ہی ہے، اس کو پیدا کر۔ اب دیکھیے یہاں ایک منظر بنتا ہے۔^۳ اس کو تصویر بنالیں۔ تصویر یہ ہے کہ خورشید سب کچھ ہے۔ خورشید تقدیر بھی ہے، مبداءِ تاریخ بھی ہے۔ گویا خورشید واحد حقیقت ہے، اس کے علاوہ جو بھی چیز ہے وہ اس بات کی محتاج ہے کہ اس کی طرف رجوع کیے رکھے، اس کی طرف منہ کیے رکھے، جتنی چیزیں اس کی طرف منہ کیے رکھیں گی، وہی اپنی اصل سے جڑ کر سند کے ساتھ

موجود ہیں اور جو چیزیں اس کی طرف سے منہ پھیر لیں گی وہ فی الاصل موجود نہیں ہیں۔
اس شعر میں کلیدی الفاظ اور تراکیب دو ہیں: ”خورشید“ اور ”نفسِ سوختہ شام و سحر“ کی ترکیب۔ ان دونوں میں ”خورشید“ کی حیثیت علامتی ہے۔ ”نفسِ سوختہ شام و سحر“ ایسی بلیغ و بامعنی ترکیب ہے جسے رمزیت اور علامتی معنویت دی جاسکتی ہے، علامت بنایا جاسکتا ہے۔ ”نفسِ سوختہ شام و سحر“ علامت (symbol) نہیں ہے تاہم یہ ترکیب اتنی نہ دار، معنی آفریں اور زوردار ہے اور اتنی جامعیت (inclusivity) رکھتی ہے کہ اس کی معنویت کا تجزیہ اسی طرح کیا جائے گا جیسے علامت کا کیا جاتا ہے۔ کیونکہ بڑے معانی کبھی علامت بنے بغیر اظہار و بیان میں نہیں آتے۔ یہ پہلا اصول ہے۔ جتنا بڑا معنی ہوگا اس کا اظہار بذریعہ علامت ہی ممکن ہوگا۔^۱ یہ نسبت اتنی زیادہ ناگزیر ہے کہ اس نسبت کو اللہ تعالیٰ نے بھی ملحوظ رکھا ہے۔^۲ تو قدرتِ کلام کا ایک مظہر یہ ہوتا ہے کہ آدمی بڑے معانی کو علامت کی بجائے ایک اعلیٰ، بالاتر اُسلوبِ اظہار (higher expression) کے ذریعے سے ظاہر کرے اور اُسلوبِ بیان، اظہار کا وہ سانچا، (higher expression) سننے یا پڑھنے والے کو مجبور کر دے کہ وہ اس استعاراتی ترکیب کا تجزیہ اُسی انداز سے کرے جس انداز سے علامت کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔ یہ ایک بڑا شاعرانہ کمال ہے۔

اس شعر کا ابتدائی مفہوم جاننے کے لیے پہلے اس کی زمین بنالیں۔ سورج ایک ایسی چیز ہے جو مبداءِ وجود ہے، مبداءِ حیات ہے، مبداءِ کمال ہے۔ یہ سورج نہ صرف میرا وجود کی کفیل ہے بلکہ زمان و مکاں کا بھی وجودی مصدر و منبع ہے۔ ایک ایسا منبعِ حیات جس سے یہ دُنیا اور میں، دونوں یکساں شدت اور صحت کے ساتھ ماخوذ ہیں۔ تو جب تک ہم اس مصدرِ واحد سے جڑے رہیں گے تو اس دُنیا اور آدمی کے درمیان ایک مطابقت جاری رہے گی، لیکن جیسے ہی اس اصل اور منبع سے تعلق کمزور پڑے گا، اس دُنیا اور کائنات کے درمیان ایک متصادم دوئی پیدا ہو جائے گی۔ دوئی بُری چیز نہیں ہے، متصادم دوئی بُری چیز ہے۔ دوئی علم کی ضرورت ہے، دوئی کے بغیر علم کا قیام نہیں اور دوئی کو رفع کیے بغیر وجود کا قیام نہیں۔ دوئی علم کی ضرورت ہے، اور اس کو رفع کرنا وجود کی ضرورت ہے۔ اس دوئی میں جو علم کی ضرورت کے طور پر مجھ میں اور کائنات میں ہے، یہ دوئی کسی وجہ سے وجود کی سطح پر ایک متصادم دوئی بن گئی ہے مجھ میں اور کائنات میں۔ تو اب ہمیں چاہیے کہ ہم اپنے آپ کو اپنی اصل واحد پر دوبارہ استوار کریں۔

اس کے بعد اس کا ایک متوسط مفہوم ہے۔ متوسط مفہوم میں سورج کے وہی معنی برقرار ہیں کہ یہ منبع و مصدرِ حیات ہے، مبداء و سرچشمہ حیات ہے۔ اس مبداء سے جو نظام وجود یا نظامِ ہستی پیدا ہوا ہے اس کے دو جزو ہیں، دو کردار ہیں، دو اطراف یا قطبین ہیں: ایک فعال قطب (active pole) ہے یعنی انسان، دوسرا انفعالی قطب (passive pole) ہے یعنی دُنیا اور زمانہ۔ تو انسان فاعلی کردار ہونے کی حیثیت سے زمانے اور

سورج کے بیچ میں نسبت کو ایک تخلیقی قوت کے ساتھ برقرار رکھتا ہے۔ انسان اگر بیچ میں سے ہٹ جائے تو کائنات اپنے موجود ہونے کا جواز گنوا بیٹھے گی۔ تو یہ ہے انسان کا فاعلی حیثیت میں ہونا کہ کائنات کو معلوم ہونے اور موجود ہونے کے تمام معانی انسان دیتا ہے۔ ان دو اجزا اور کرداروں کو ذرا ایک منظر کی طرح دیکھیے۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ یہ دونوں کردار، یہ قطبین اب سست پڑتے جا رہے ہیں، اپنی اصل کے ساتھ ان کی اپنے دائرے میں وابستگی کمزور پڑتی جا رہی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ انسان نے اپنا فاعلی کردار معطل کر رکھا ہے، یا فراموش کر رکھا ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسان کو کائنات پر غلبہ دے کر پیدا کیا گیا، اس غلبہ کو یہ اپنے عمل سے برسر کار نہیں لاسکا، محفوظ نہیں رکھ سکا۔ اس صورت حال میں ایک آدمی اٹھ کے کہہ رہا ہے، یا ایک آواز آرہی ہے کہ اے انسان اٹھ! اور اپنی اصل کی طرف پوری دستیاب طاقت کے ساتھ بلند ہو جا، اپنی اصل کی طرف پلٹ! یعنی تیرا اپنی اصل کی طرف پلٹنا اپنی پوری وجودی یکسوئی کے ساتھ اس کائنات کی وجودی تھکن کو، اس کی فرسودگی کو، اس کے تعطل کو، اس کی کمزوری کو دور کر دے گا۔ یہ ہے اس کا درمیانی درجے کا مطلب۔

یہ ایک ایسا مرکز ہے کہ میرا کچھ ہونا اس پر موقوف ہے اور جتنا میں اس سے دور ہوں اتنا ہونے کے عمل میں نالائق اور نااہل ہوں۔ تو یہ مرکز جو کوئی بھی ہے اور انفسی بھی، جو کائناتی بھی ہے اور انسانی بھی ہے، جو انفس کا بھی مرکز ہے، آفاق کی بھی منزل ہے۔ یہ جو انفس و آفاق ہیں، یعنی میں اور کائنات، وہ اس کے ساتھ نسبت میں کمزور پڑ گئے ہیں کہ آفاق میں پڑمردگی چھا گئی ہے اور کائنات پر تھکن طاری ہو گئی ہے۔ کیونکہ انفس کا قانون ہے سکون، آفاق کا قانون ہے حرکت۔ تو یہ سکون جو آفاق کی خلقت میں داخل ہے، یہ سکون اپنی اصل سے لاتعلق ہو کر ایک تعطل اور پڑمردگی، غفلت اور بے مائیگی میں بدل گیا ہے، اور کائنات کیونکہ بنی ہی حرکت کے جوہر سے ہے، تو کائنات اپنی حقیقت سے لاتعلق ہو کر ایک لاطائل اور بے معنی حرکت کر کر کے اب تھک گئی ہے۔ کائنات کی یہ تھکن کس وجہ سے ہے، ہم کس لفظ سے کہہ رہے ہیں کہ کائنات تھک گئی ہے۔ یہ ایک پیچیدہ بات ہے۔ انفس کا سکون اگر کائنات کی حرکت میں منعکس نہ ہو تو کائنات کی حرکت مہمل ہے، اور کائنات کی حرکت اگر انفس کے سکون کے ساتھ آمیز نہ ہو تو یہ سکون نہیں ہے، یہ جمود ہے، مردنی ہے۔ اس ایک منبع کے ان دو طفیلیوں کا یہ فرض ہے کہ ایک دوسرے کی تکمیلی حیثیت میں رہیں۔ کائنات اپنی حرکت کو انفس کے سکون کے ساتھ مناسبت دے، انفس اپنے سکون کو کائنات کی حرکت میں داخل رکھے۔ تو ان دونوں کی لاتعلقی کی وجہ سے یہ عمل رُک چکا ہے۔ اب کائنات کی حرکت بندر جیسی حرکت ہے کہ وہ یہ کہہ رہا ہے کہ تو میری اچھل کود دیکھ، اور انفس کا سکون مرے ہوئے آدمی کا ساکت ہو جانا ہے، مردنی میں بدل چکا ہے۔ یہ ہوا پورا منظر۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ کیونکہ فاعلی قطب انسان ہے

یعنی دارائے نفس، صاحبِ نفس، تو نفس میں تبدیلی لائے بغیر یہ بیگانگی اور نحوست ختم نہیں ہوگی۔ نفس کو متوجہ کرو گے تو اپنی اصل کے ساتھ نسبت پیدا کرنے کا زندہ امکان پیدا ہوگا، واضح کشادگی اور دمیدگی حاصل ہوگی۔ علامہ انسان سے مخاطب ہیں کہ اے صاحبِ نفس! اپنے اس یکطرفہ سکون کو چھوڑ کر اٹھ، اپنی اس نیند کو توڑ کر اٹھ اور ”خورشید“ کی طرف سفر کا وہ سامان تازہ کر جس میں تجھے کائنات سے بھی کمک لینی ہے۔ اور اگر تم نے ”خورشید“ تک پہنچ جانے کا یقینی سامان کر لیا تو اس کے ضمن میں دن اور رات جن کی سانس حرکت کر کے اکھڑ چکی ہے، ان کی سانس بحال ہو جائے گی، ان کی سمت حرکت متعین ہو جائے گی۔ حقیقت موجود ہے یہاں سویا ہوا آدمی پڑا ہے وہاں غبار اُڑاتا ہوا زمانہ چلا جا رہا ہے، نہ اس کے دن سے کچھ فائدہ ہو رہا ہے نہ اس کی رات سے کچھ ظاہر ہو رہا ہے۔ اس کی رات بھی خلا ہے، اس کا دن بھی اُجاڑ ہے اور ہانپ ہانپ کے زمانہ چلا جا رہا ہے۔ تھکن کس وجہ سے ہوئی ہے، تھکن چلنے سے تھوڑی ہوتی ہے، تھکن بے سمتی سے ہوتی ہے۔ تو اس کائنات کی کوئی سمت ہی نہیں رہی کیونکہ نفس غافل پڑا ہوا ہے۔ اس حرکت کو بھی ہم مؤثر اور نتیجہ خیز بنادیں، یعنی ہم زمانے کی حرکت کو سمت دے دیں تاکہ اس میں رُوح پیدا ہو جائے، تازگی پیدا ہو جائے۔

”نفسِ سوختہ“ کہتے ہیں تھکن کو۔ نفس سوختن کا مطلب ہے تھک جانا۔ نفسِ سوختہ کی ترکیب کا حسن معنوی ہم بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔ ”نفسِ سوختہ“ شام و سحر، ایسا ہے جیسے ایک آدمی کہیں نہ پہنچنے کے لیے چلنے پر مجبور ہو، سعی لا حاصل۔ اب اس کا جو حال ہے وہ نفسِ سوختہ ہے۔ آپ اس تھکن کا اندازہ کیجیے کہ مجھ پر جبر ہے کہ میں کہیں نہ پہنچنے کے لیے چلتا رہوں۔ ہمارے پاس نظامِ احساس موجود نہیں کہ ہم اس تھکن کو محسوس کر سکیں۔ کیا یہ شعر کہ کیا رہا ہے؟ یہ کتاب جو تم پڑھنے والے ہو، یہ کتاب یہ کہے گی اور یہ کروائے گی۔ نیز یہ کہ سمت دینے کا مطلب بھی اخلاقی ہدایات نہیں ہے، وہ اصلاحی سمت نہیں ہے، وہ افادی، عملی، معاشی لائحہ عمل نہیں ہے، وقتی رہنمائی نہیں ہے۔ یہ ایک ایسی سمت ہے جو میرے اور کائنات کے شجرِ وجود کی آبیاری کرے گی جو سوکھ چلا ہے۔ وہ سمتِ سفر یہ ہے۔ مراد یہ کہ نہ وہ سیاسی ہے، نہ اخلاقی ہے، نہ معاشی ہے۔ کچھ بھی نہیں ہے، وہ وجودی سمتِ سفر ہے۔

علامہ اقبال پر ایک بڑا ظلم یہ ہوا ہے کہ پیغام اور مقصد اور کئی طرح کی چپیاں ان پہ چپکا چپکا کے ان کو اپنے اپنے مصرف میں صرف کیا گیا۔ ان کے پیغام اور مقصد کا مطلب یہ سب نہیں ہے کہ میں اس میں سے کوئی پیغام نکال لوں، ان کا ہر پیغام جو ہے وہ آپ کو وصول کنندہ نہیں بناتا، وہ وصول نہیں ہوتا وہ آپ کو گرفت میں لے لیتا ہے، گھیر لیتا ہے۔ وہ تلقین کی طرح آپ تک نہیں پہنچتا بلکہ آپ کو دوبارہ بنانے، پھر سے تشکیل دینے والی ایک لہر کی طرح آپ میں سے گزرتا ہے اور جب تک آپ اپنے آپ کو اس رُخ پہ

نہیں رکھیں گے آپ اقبال کو سمجھ نہیں سکتے۔^۵

اس شعر کے سلسلے میں غلط فہمیاں بھی بہت سی ہوئی ہیں۔ کچھ لوگ سمجھتے ہیں، یا سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ”سامانِ سفر“ خورشید کا ہے، یعنی خورشید کو سفر کے لیے تیار کرنا۔ اس معنی کی نحوی قباحت کم ہے، کیونکہ نحوی طور پر تو اس کی گنجائش ہے کہ سامانِ سفر خورشید کا ہے۔ میں خورشید کے سامانِ سفر کو ایک جگہ اکٹھا کر کے اس کو کسی گاڑی پہ سوار کرواؤں تو نحوی طور پر اس کی گنجائش ہے اس میں، لیکن یہ معنی لینے سے خورشید کی علامتی معنویت جو بہت سی روایتوں میں معروف ہے، مثلاً مرکزِ نظامِ ہستی، یا اس طرح کے اور مفاہیم، وہ پورا نظام غارت ہو جائے گا، اور یہ شعر اس انتہائی بڑی روایت سے نیچے آگرے گا۔ خورشیدِ اجرامِ فلکی میں سے ایک بن کر رہ جائے گا، علامت نہیں بن پائے گا۔ یہی بات ہے جو ہمیں روکتی ہے کہ ہم یہ نہ سمجھیں کہ خورشید کو سفر کے لیے آمادہ کیا جا رہا ہے۔

یہاں تک ہم نے اس کا ایک معنوی دروہست عرض کرنے کی کوشش کی۔ اب اس کی لفظی خوبیاں دیکھیے۔ علامہ نے ”اُٹھ“ سے آغاز کیا ہے، یہ نہیں کہا کہ ”چل کہ خورشید کا سامانِ سفر پیدا کریں“، ”سن کہ خورشید کا سامانِ سفر پیدا کریں“، ”آ کہ خورشید کا سامانِ سفر پیدا کریں“۔ سب ٹھیک ہے کہنے میں، لیکن ”اُٹھ“ کہنے میں ایک خوبصورتی ہے کہ لیٹا ہوا آدمی اُٹھ کر سورج سے کچھ نزدیک ہو جاتا ہے، مطلب اس سفر کا ابتدائی فعل بھی سورج سے نزدیک کر دے گا تو سامانِ سفر کا گویا آغاز ”اُٹھنے“ سے ہو گیا۔ یہ شعری محاسن ہیں۔

اب اس میں رعایتیں دیکھیں۔ شاعری میں رعایت کا مطلب ہوتا ہے ایک لفظ دوسرے لفظ سے کئی طرح کے رشتے رکھتا ہوا نظر آئے۔ وہ نسبتیں تضاد کی بھی ہو سکتی ہیں اور مشابہت اور مطابقت کی بھی ہو سکتی ہیں۔ ان نسبتوں کو قائم کرنے میں لفظ میں موجود کئی معانی بیک برسرِ عمل رہتے ہیں۔ یعنی لفظ اپنے ایک معنی کو شعر کے بنیادی مضمون میں صرف کر رہا ہے اور دوسرے معنی کو شعر کی تکنیکی بناوٹ میں استعمال کر رہا ہے۔ یہ کمال ہوتا ہے۔ اس کو خوب اچھی طرح چکھنا چاہیے، یہی شاعری ہے۔ سو اب اس میں آپ دیکھیے کہ رعایتیں کیا ہیں۔ ”خورشید“ اور ”تازہ کریں“۔ تازہ کا مطلب ہے کہ شاداب کریں۔ خورشید اور تازگی میں نسبت تضاد کی ہے، کیونکہ خورشید آگ ہے اور تازگی، پانی اور ٹھنڈک کے خاندان کی چیز ہے۔ پھر نفسِ سوختہ اور خورشید میں ایک نسبت ہے وہ مطابقت کی ہے کہ جس نفس کو جل جانا چاہیے خورشیدِ حقیقت کی کرن سے، اس کی تپش سے، وہ نفس جل گیا ایک جھوٹی آگ سے۔ نفسِ سوختہ اور آتشِ خورشید میں ایک مناسبت ہے۔ خورشید سب کو جلاتا ہے، اس کو ذہن میں رکھیں، خورشید سب جلائے گا، تو اب یہ کہا جا رہا ہے کہ شام و سحر کی کل پونجی نفسِ سوختہ ہے، اکھڑی ہوئی سانس ہے، تھکا ہوا تنفس ہے۔ یہ شام و سحر کی کل پونجی ہے۔ تو سوختہ کے لفظ پر آپ اصرار کر کے خورشید کے ساتھ اس کی نسبت دیکھیں تو ایک تو مطابقت کی رعایت پیدا ہو جائے گی۔ اب اس

رعایت سے ایک گھرے معنی پیدا ہو جائیں گے جو شعر کے بنیادی مضمون کی تشکیل میں شاید بہت ضروری نہ ہوں لیکن شعر کی معنویت کے دروبست میں بہت تزئین و آرائش کا کام دیں گے۔ وہ کیا ہے؟ وہ یہ ہے کہ شام و سحر کے اندر جو کچھ جلتا ہے اس کو سورج کی آگ سے جلنا چاہیے تھا، لیکن ان کے یہاں جو کچھ جلتا ہے وہ ایک جھوٹی آگ سے جلتا ہے۔ یہ کتنی المیہ بات پیدا ہوگئی۔ المیہ یہ نہیں ہے کہ مجھے جلنا ہے، میری ہستی کو جلنا ہے لیکن اصل آگ سے جلنا ہے، نفی آگ سے نہیں جلنا۔ اور پھر مجھے ایک دن پتا چلے کہ میں جلنے کے لیے بنا ہوں مگر نفی آگ سے جل گیا، تو اس سے بڑا المیہ کوئی ہو سکتا ہے؟

زمانہ اور دنیا، شام و سحر میں، یہاں دونوں معنی ایک ساتھ جڑے ہیں، وقت اور دنیا۔ شام و سحر کا یہ مطلب ہے۔ (زمانہ کہ زنجیرِ ایام ہے، دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے) ۹

یہی اس کا مطلب ہے۔ اس کے علاوہ کوئی مطلب نہیں۔ مطلب یہ کہ اس کا سانس اُکھڑ گیا ہے، اس کا سانس بحال کریں، یا یہ کہ یہ بے معنویت کے دھوئیں میں سانس لے رہا ہے، اس دھوئیں کو صاف کر کے نسیم بہار چلا دیں۔ یہ سادہ سا شعر ہے لیکن یہ جیسے آپ ایک چیز کی تعریف اور تعارف کرواتے ہیں تو پہلے بتاتے ہیں کہ اس چیز کی غایت، مقصد یہ ہے، یعنی یہ چیز ہے اس کا مقصد یہ ہے، دوسرا ایک اور ضمنی تعارف کروا دیتے ہیں کہ اس چیز کا جواز یہ ہے۔ میں نے مقصد بتا دیا کہ مجھے کراچی جانا ہے، میں کراچی جا رہا ہوں ریل گاڑی پہ، تو اب میں یہ بتا رہا ہوں کہ میں ریل گاڑی پہ ہی اس لیے جا رہا ہوں، بس یا جہاز پہ اس لیے نہیں جا رہا۔ غایت ”اُٹھ کہ خورشید کا سامان سفر تازہ کریں“ میں بتا دی، جواز یہاں دے رہے ہیں کہ یہ جو شاعری کا میں نے یہ رنگ اختیار کیا ہے، یہ لہجہ جو بنایا ہے وہ اس لیے بنایا ہے کہ میں نے شاعری رومانوی انداز میں نہیں کی، ایک خطابی انداز میں کی ہے۔ یہ خطابی انداز کیوں اختیار کیا، اس کا جواز کیا تھا؟ جواز یہ ہے کہ میں جس مقصد تک پہنچنا چاہتا ہوں اس مقصد کا بیان خطابی آہنگ کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر

مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

اس شعر میں ایک اختلاف ہے۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ استفہامیہ ہے، کہیں یہ ہے کہ یہ فیصلہ یا دعویٰ ہے کہ پھول کی پتی سے ہیرے کا جگر کٹ سکتا ہے۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ نہیں یہ استفہام ہے، یعنی ناممکن ہے کہ پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر! جو پہلا مصرعِ دعوے کے معنی میں لیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہیرے کا جگر تو پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے، لیکن مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک اثر نہیں کر سکتا، مطلب اور معنی دونوں طرح نکل آتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ مردِ ناداں کے ساتھ کلامِ نرم و نازک کرنا

بے اثر ہے کیونکہ پھول کی پتی سے ہیرے کا جگر نہیں کٹ سکتا۔ جو چاہے معنی لے لیں، کوئی حرج نہیں۔ ایک اشارہ اور بھی ہے کہ مخاطب مردِ ناداں ہے۔ یہ اشارہ زیادہ ہے کیونکہ کلامِ نرم و نازک تو مل جائے گا اس میں لیکن چاہے نرم ہو، چاہے سخت ہو، احساس یہ دلاتا رہے گا کہ تم نادان ہو۔ عہدِ حاضر کی مجموعی فکر، اس کے پورے فکری تناظر میں ایک نادانی نے گھر کر لیا ہے۔ یہ اس سارے عہد کی نادانی ہے۔

ایک اور بات بھی ملحوظ رہے کہ اقبال استفہامیہ لہجہ استعمال نہیں کرتے۔ اقبال مصرعوں کی بناوٹ ایسی کرتے ہیں کہ جس میں روزمرہ کی سطح پر پیدا ہونے والا استفہام نہیں پایا جاتا، ایسا استفہام جس کو ظاہر ہونے کے لیے ایک لہجے اور ایک خاص پڑھت کی ضرورت ہو۔ ایسا استفہام اقبال کے ہاں نہیں، کیونکہ وہ زبان کے بہت روزمرہ معاشرتی دائرے کو اپنی شاعری کے اندر نہیں آنے دیتے۔ اس وجہ سے کوئی اگر یہ کہتا ہے کہ استفہام نہیں ہے تو وہ اقبال کے نظامِ اظہار و بیان سے زیادہ قریب ہے۔ آپ اس طرح کے مصرعے اقبال کے نہیں دکھا سکتے جس میں لہجے سے پیدا ہونے والا استفہام ہو۔ وہ اس طرح لفظوں کو دیکھتے ہی نہیں ہیں۔ وہ زبان کا وہ مصرف اپنے یہاں نہیں رکھتے جو معاشرتی استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ زبان کا معاشرتی درو بست اقبال کے ہاں نہیں ہے۔ ان کے مشمولات اور مافیہ کی حیثیت ہی ایسی ہے، ان کا تقاضا یہی ہے۔ اب یہ دیکھیے کہ اقبال کا لہجہ کہاں آئے گا، کوئی صدا کار ہوتا اس سے پڑھواتے تو سمجھ میں آ جاتا کہ اس کو دو طرح پڑھیں کہ ”پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر“، ”مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر“ اب اگر کوئی اس طرح پڑھے کہ ”پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر؟“ تو اب یہ اقبال کی آواز نہیں رہی۔

اس کے بعد پہلی غزل آتی ہے۔ یہ پہلی غزل ایسی ہے جیسے اقبال نے اپنا پروگرام بتایا ہو، اس کتاب کو وہ اس طرح پیش کرتے ہیں کہ وہ آدمی جو خورشید کا سامانِ سفر رکھتا ہے وہ کیسا ہوتا ہے۔ تو یہ کتاب اقبال کے تصورِ انسان کی تمام تفصیلات کا مکمل اظہار ہے۔ بالِ جبریل، جیسے کہ اس لفظ سے ظاہر ہے اس آدمی کا استعارہ ہے جس کا کامل ہونا اللہ کے عطا و القا سے ہے، بالِ جبریل کسے کہتے ہیں؟۔ میرا کمال اللہ سے ہے اور اللہ کی طرف جاتے ہوئے بھی برقرار رہے گا۔ اللہ نے مجھے منفرد کر کے کامل رکھا ہے اور یہ انفرادیت اللہ کے حضور میں بھی اسی طرح برقرار رہے گی جیسی غیاب میں۔ اقبال کا پورا تصورِ انسان اس کتاب میں آ گیا ہے۔ اس تصور کا کوئی بھی بامعنی جز اس کتاب سے باہر نہیں رہ گیا۔

غزل: ۱

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بت کدہ صفات میں
حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں
میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں
گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند
میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں
گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا، مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینہ کائنات میں!

میری نوائے شوق سے شورِ حریمِ ذات میں

غلغلہ ہائے الاماں بت کدہ صفات میں

یہ ایک بہت مشکل اور انتہائی بڑے معانی والی غزل ہے۔ انسانوں نے پورے تاریخِ شعور میں معانی اور حقائق کی جو درجہ بندیاں کی ہیں اور جس پر منکر اور قائل دونوں کا اتفاق ہے ان تمام مدارج کو اس غزل میں سمیٹا گیا ہے، اسی کو ہم تقدیری معانی کہتے ہیں۔ اس پانچ شعر کی غزل میں وہ تمام تقدیری معانی آ گئے ہیں تو ذرا احتیاط ہو کر غور سے اور مشکلات کے لیے تیار ہو کے اس کو شروع کرنا چاہیے۔ پہلے اس کے لفظوں کا تجزیہ کر دیا جائے۔

نوائے شوق: نوائے شوق کا مطلب ہے شوق کا اظہار۔

پہلے اس اصطلاح کو ہم متفرق انداز میں بیان کرتے ہیں پھر ان اجزاء کو ملا کر دیکھیں گے۔

شوق: یہاں شوق کا مطلب ہے کہ طلب لازم ہے اور حصول ناممکن۔ ان دونوں کے یکجا حصول، ان کے تحقق، ان کے مجموعے کا نام شوق ہے۔ جلنا ضروری ہے، آگ کو حاصل کرنا ناممکن ہے۔ ذرا اس پر پہنچا کے تو دیکھیں خود کو۔ جلے بغیر چارہ نہیں ہے پر آگ کبھی نہیں ملے گی۔ یہ جو کیفیت ہے میرے اندر وہ شوق ہے۔ یہ اس کا ابتدائی مفہوم ہے۔ شوق، عشق کا وہ جذبہ ہے جس میں ہجر اٹل ہے اور وصل کی طلب پورا اندوختہ وجود ہے۔ ہجر کا اٹل ہونا اندوختہ شعور ہے اور وصل کی طلب اندوختہ وجود ہے۔ یہ شوق ہے۔ ان دو تناقض اجزاء کو جمع کر کے دیکھیے۔ میرے شعور کی کل پونجی یہ ہے کہ وصل ناممکن ہے، محبوب کا وصل ناممکن ہے۔ میرے وجود کی کل متاع، سارا نظام یہ ہے کہ وصل ہونا چاہیے۔ میں وصل کی طلب سے بنا ہوں اور میرا شعور ہجر کے اٹل ہونے کے یقین پر کھڑا ہے۔ یہ ہجر اٹل نہیں سکتا، یہ میں جانتا ہوں، لیکن میں بنا اس طرح سے ہوں کہ وصل کی طلب ہی مجھے بٹھاتی ہے اور چلاتی ہے اور لٹاتی ہے، اس کو کہیں گے شوق۔

ایک اور بات یہاں عرض کر دیں۔ کمال کی تعریف یہ ہے کہ اس کو زوال کا سامنا نہ ہو۔ کمال وہ ہو ہی نہیں سکتا جس کے لیے زوال کا اندیشہ بھی کیا جاسکے۔ شوق، عشق کا کمال ہے اور اس کے ازالے کی کوئی صورت فرض بھی نہیں کی جاسکتی۔ یہ اسی طرح باقی رہے گا، اسی طرح مؤثر اور فعال رہے گا۔ اگر وصل مل جائے گا تو شوق ختم ہو جائے گا۔ شوق کو اس زوال کا کوئی اندیشہ نہیں ہے، شوق اپنے آپ کو برقرار رکھے گا۔ تناقض کی اس صورت حال میں ہجر اٹل، وصل مطلوب۔

حریمِ ذات: حریم اس حد وجود کو کہتے ہیں جہاں غیر کا گذر نہ ہو، حریم وہ چار دیواری ہے جہاں صرف مالک مکان رہ سکتا ہے۔ دوسرا یہ کہ حریم وہ چار دیواری ہے جہاں مالک مکان کے غیر کا گزر نہیں ہو سکتا۔ حریم وہ حد وجود ہے جہاں ذات کے علاوہ کسی کی سمائی نہیں ہے۔ حریم وہ مرتبہ ہستی ہے جہاں ذات

ہی رہ سکتی ہے، ذات سے غیریت یا اپنائیت کا تعلق رکھنے والی کوئی بھی چیز وہاں نہیں ہو سکتی۔ ذرا اوپر اٹھ کے کہیں تو حریم وہ منتہائے ذات ہے جہاں گنتی بے معنی ہے، جہاں تعداد باطل ہے، اس بات کو ذرا غور سے دیکھیں کہ حریم واحد محض کا گھر ہے۔ اس ذات کا گھر ہے جو واحد محض ہے جہاں آپ یہ نہ کہہ سکیں کہ یہ صفت اور وہ صفت، جہاں کسی بھی طرح کی گنتی نہ کی جاسکے، جہاں کسی بھی گنتی کا مصداق نہ ہو، موجود نہ ہو۔ جیسے میں ایک ہوں اپنی حد میں، میرے اندر گنتی کے پچاس مصداق موجود ہیں، آنکھیں دو ہیں، پاؤں دو ہیں، ہاتھ دو ہیں، دو دو کہنا میرے اندر ممکن ہو گیا لیکن حریم وہ سطح ہے جہاں ذات کا تجزیہ نہ کیا جاسکے۔ جہاں ذات اپنی وحدت میں خالص اور صاف، منزہ ہو، جہاں ذات کیلئے بے ہمتا اور واحد ہو اور اس کا تجزیہ نہ کیا جاسکے، حریم وہ ہے جس میں جانا بھی منع، جس سے نکلنا بھی منع۔ تجزیہ محض، جسے نہ کوئی جا کر متاثر کر سکتا ہے نہ اس کو اپنے کسی ظہور سے کوئی فرق پڑتا ہے۔ یہ چار درجے ہیں حریم کے یا حریم ذات کے۔ اس کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ حریم گویا ذات کا وہ مکان ہے جہاں اس کی صفات اور صفات کے ساتھ اس کی نسبتیں بھی موجود نہیں ہیں۔ کسی بھی ذات کا تجزیہ کرتے چلے جائیں کہ یہ چلنے والا ہے، یہ بولنے والا ہے، یہ پڑھنے والا ہے، یہ دیکھنے والا ہے، یہ سننے والا ہے، یہ جسم والا ہے، یہ سر والا ہے، یہ کرتے چلے جائیں اور ان سب کو منہا کرتے چلے جائیں، دیکھنا، سننا، جانا سب میرے اندر سے آپ منہا کرتے چلے جائیں تو ان سب اوصاف کے خارج ہو جانے سے میں غائب نہیں ہو جاؤں گا۔ یہ سب اوصاف خارج ہو جائیں گے تو بھی میں باقی رہوں گا۔ تو ذات کا یہ معاملہ ہے کہ ذات سے تمام اوصاف اگر دور ہو جائیں تو اس کا ذات ہونا اتنے ہی یقین کے ساتھ ثابت ہے جتنے یقین کے ساتھ صفات کی موجودگی میں ثابت ہے۔ حریم کہتے ہیں ذات کا وہ مرتبہ جہاں وہ اپنی صفات سے بھی ماورا ہے۔

غلغلہ ہائے الاماں: یعنی بچاؤ بچاؤ کا شور بتکدہ صفات میں۔ ذات کے لیے حریم کا لفظ استعمال کر کے یہ بتا دیا کہ یہاں گنتی محال ہے اور صفات کے لیے بتکدہ کہ کے یہ بتا دیا کہ یہاں کا قانون کثرت ہے۔ حریم کا قانون وحدت ہے، بتکدے کا قانون کثرت ہے۔ بتکدے کا ایک اور مطلب بھی ہے اور وہ یہ کہ یہ علامتیں، نشانیاں اور اشارے ہیں۔ یہ اپنے سے اوپر اشارہ کریں تو یہ صحیح ہیں لیکن اگر یہ خود اشارے کا ہدف بن جائیں تو باطل ہیں۔ علامت خود معلوم بن جائے تو باطل ہے، علامت علم فراہم کرنے والا اشارہ اور نشانی بنی رہے تو ٹھیک ہے۔ تو بتکدے میں یہ دونوں رعایتیں ہیں کہ بت اگر اشارات کی طرح ہیں تو ٹھیک ہیں اور بت اگر اہداف کی طرح ہیں تو باطل ہیں۔ یہ بت راستے میں لگے ہوئے نشانات اور اشاروں کی طرح ہیں تو ٹھیک ہیں لیکن بت اگر منزل کے نشان کی طرح ہیں تو غلط ہیں۔ جیسے غالب نے کہا۔^{۱۲}

ہے پرے حدِ ادراک سے اپنا مجھو
قبلے کو اہل نظر قبلہ نما کہتے ہیں

اور محمود شبستری کا شعر ہے: ۳۳

مسلمان گر بدانستے کہ بت چیست
بدانستے کہ دیں در بت پرستی است

تو اب صفات دونوں معنوں میں بت کدہ ہیں۔ مثبت معنی میں اس طرح سے ہیں کہ یہ کثیر ہونے کی حالت میں ذاتِ واحد کی طرف اشارہ کرتی ہیں اور منفی معنی میں یہ کہ یہ ذات کا بدل بن جاتی ہیں یعنی کسی آدمی کے لیے یہ ذات کا بدل بن جائیں تو منفی ہیں، دوسرے آدمی کے لیے ذات کی طرف اشارات بن جائیں تو مثبت ہیں۔ دونوں طرح سے بت کدے کو استعمال کیا گیا ہے اور یہاں یہ یاد رکھا جائے کہ بت کدہ یہاں منفی معنوں میں نہیں استعمال ہوا ہے، منفی اور مثبت دونوں جہتوں سے استعمال ہوا ہے۔ مطلب آپ یہاں بتکدہ صفات اگر تحقیر کے ساتھ پڑھیں گے تو وہ تحقیر منشاءً شعر نہیں ہے۔ اس کو آپ بلا ترجیح سادہ طریقے سے پڑھیں تو وہ مثبت بھی ہو سکتا ہے منفی بھی ہو سکتا ہے۔ تو بتکدہ منفی معنوں میں کیا ہے؟ اسے یوں سمجھیے کہ سمع و بصر اللہ کی صفات ہیں۔ ہم یہ مانتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ میرا مبعود ہے لیکن ہم یہ کبھی نہیں کہیں گے کہ سمع و بصر میرے معبود ہیں۔ صفات کی یہ حیثیت ہے۔ سمع و بصر نہ مانا تو اللہ کونہ مانا اور سمع و بصر کو غلط طریقے سے مانا تو بھی اللہ کونہ مانا۔ ۳۴

یہاں یہ نکات ہم حریم ذات کی نسبت سے عرض کر رہے ہیں کہ میرا عشق اتنا کامل اور اتنی رسائی والا اور اتنا سچا ہے کہ محبوب اپنی تنزیہ میں خلل پڑتے ہوئے محسوس کر رہا ہے، یعنی میرا عشق اتنا سچا ہے کہ محبوب نے وصل کے ناممکن ہونے کا جو قانون بنایا ہے، اُس پر نظر ثانی کا کچھ ارادہ سا اُسے ہونے لگتا ہے، ”میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں“۔ تو علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ میری نوائے شوق نے حریم ذات میں ایک شور برپا کر دیا ہے یعنی میری نوائے شوق کی رسائی وہاں تک ہے جہاں تک صفات کی رسائی نہیں ہے کیونکہ میرے شوق کی ساری یکسوئی ذات کی طرف ہے اور اس یکسوئی میں ایسی شدت ہے کہ بتکدہ صفات یعنی صفات کے دائرے میں ایک ایسا شور ہے کہ یہ کہیں ذات کا دائرہ نہ توڑ دے جس کی وجہ سے ہمارا جداگانہ تشخص برقرار نہ رہ سکے۔ ۳۵ یعنی صفات کا مفاد یہ ہے کہ ذات سے ممتاز ہو کر اُن کا تشخص برقرار ہے۔ اب اس میں ایک زیریں رو چلتے ہوئے دیکھیے کہ یہ اسی ذہن سے نکلی ہوئی باتیں ہیں جس کے اندر وجودی کمال کا مطلب انفرادیت اور امتیاز ہے۔ آپ نے دیکھا کہ صفات میں بھی وہ جذبہ داخل کر دیا کہ صفات کو یہ ڈر لاحق ہو گیا کہ ہمارا امتیاز اس کی وجہ سے فنا نہ ہو جائے، کیونکہ ذات کا دائرہ ٹوٹے گا تو ہمارا امتیاز باقی نہیں رہے گا۔ شور، نوا، غلغلہ، یہ ایک ہی خاندان کے الفاظ ہیں اور مختلف المعنی ہیں۔ نوا کو شوق سے نسبت دے دی۔ آواز کے خاندان میں بننے والے جتنے الفاظ ہیں ان میں شور کا لفظ اس لحاظ سے منفرد ہے کہ اس میں

جسمانیت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ یہ شور خاموشی کا تموج بھی ہو سکتا ہے، یہ شور بہت باطنی اور بہت داخلی بھی ہو سکتا ہے۔ ”نوا“ کے لیے بھی ایک آدمی کافی ہے، شور کے لیے ایک ظرف مکانی بہت ہے، غلغلے کے لیے کئی لوگ چاہئیں۔ یہ تعدد صفات کا کننا یہ ہے۔ شاعر کی کاریگری دیکھیں۔ میری نوا مجھ سے نکل کے ذات میں شور بن گئی ہے، یہ بہت بامعنی ہے، اس میں بہت باتیں ہیں۔ فی الحال اتنا جان لینا شاید مفید ہو کہ شور کا غل ہونا ضروری نہیں ہے، شور کا سنائی دینا ضروری نہیں۔ شور میں ایک سریت پائی جاتی ہے جو غلغلے اور نوا اور صدا اور ندا جتنے بھی الفاظ ہیں ان میں نہیں پائی جاتی۔ ذات کی حرکت حتمی ہے لہذا ہماری حرکت عشقی ہے تو وہ حرکت جی جس کی وجہ سے عشق اور کائنات اور انسان سب پیدا ہوئے ہیں وہ حرکت جی کو پھر جیسے ارتعاش پیدا ہوا ہو میری نوائے عشق سے۔ اس میں ایک عجیب نکتہ ہے۔ وہ حرکت واحد حرکت ہے جو ذات میں ہوئی۔ تو ذات میں جس حرکت نے اس کائنات اور عشق وغیرہ کو پیدا کیا ہے، وہ حرکت خود کو، ذات کو ظاہر کرنے پہ مائل ہو گئی۔ یہ شور پیدا ہو گیا حریم ذات میں۔ ذات نے یہ فیصلہ کر لیا کہ میں صرف صفات کے آثار سے ظاہر ہوں، لیکن میری نوائے شوق سے ذات کے اندر یہ بھی تقاضا پیدا ہو گیا کہ چلو اس پہ تو خود کو ظاہر کر ہی دوں۔ مطلب شور کے لفظ میں یہ رعایتیں ہیں، ہم اس سے معنی نہیں بنارہے، رعایتیں نکال رہے ہیں۔

آئیے اب اس غزل کے مطلع پر اس کے بنیادی مضمون اور مرکزی خیال کے اعتبار سے غور کریں۔ اس شعر میں اقبال نے ”وجود“ کو انسان اور خدا کے حوالے سے اور اس کی انتہا اور کلیت میں بیان کیا ہے، اس کی تعریف معین کی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ انسانی شعور کی تمام سرگرمیاں، اس کے تمام حاصلات، اس کا اپنے اہداف اور موضوعات سے تعلق، سب کا کُلّی مزاج دراصل ایک سوال کے جواب کو حاصل کرنے کی کاوش ہے۔ اور وہ ہے ”وجود کیا ہے؟“ ہم جس چیز کو بھی جانتے ہیں یا جس چیز کو بھی جاننا چاہتے ہیں وہ دراصل اس سوال کے جواب کے دباؤ سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی ہمارے علم کی کوئی ایک حالت، کوئی ایک صورت ایسی نہیں ہے جو اس سوال سے غیر متعلق تو کجا، اس سوال سے بننے والے دائرے سے باہر بھی ہو۔ ہماری تمام معلومات چاہے وہ تعقل، تخیل، تفکر اور تصور کی ذہنی قبیل سے ہوں، یا احساسات، جذبات وغیرہ کی حسی نوع سے ہوں، ایک ایک چیز، ”وجود کیا ہے؟“ کے سوال سے عہدہ برآ ہونے کا ایک نیازاویہ ہے۔ یہ ایک اہم معاملہ ہے۔ جس سوال سے پیدا ہونے والے مزاج پر شعور کی تشکیل اور تخلیق ہوئی ہے اس سوال کو اقبال نے اپنی کتاب کے آغاز ہی میں اپنا اصل فکری تناظر بنا دیا ہے۔ یہ نہیں ہوا کہ اس سوال کے کسی مطابق حال جز پر کام کیا ہو بلکہ اس سوال میں جو کلیت اور جو منہائیت چھپی ہوئی ہے اُس کلیت اور اس منہائیت کو اس کے پورے زور کے ساتھ اپنے قول کے آغاز ہی میں بیان کر دیا۔ تو یہ مطلع اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ اس مطلع میں اقبال نے اس خلقی اور تقدیری سوال کی وسعت اور اس سوال میں پوشیدہ تمام

ذہنی، حسی، روحانی، اخلاقی بلکہ وجودی امکانات کو جمع کر دیا ہے۔ آپ اس سے برتر سطحِ کلام کا، اس سے بڑے بیان کا، اس سے بڑے ادراک کا تصور نہیں کر سکتے جس میں یہ سوال اپنے تمام اجزاء، اپنے تمام گوشوں، اپنے تمام زاویوں سمیت سما جائے۔ اس سے بڑھ کر ہم کوئی علمی دائرہ نہیں بنا سکتے۔ تو یہ غزل بالخصوص اس سوال کا احاطہ کر لینے والا ایک جہان معنی تشکیل دیتی ہے۔ وہ پورا جہان اس غزل میں مکمل ہو جاتا ہے۔ اس کے پہلے شعر میں وجود اپنی اعلیٰ، ارفع اور اصولی جہت رکھتا ہے، پہلے شعر میں اُس سطح کو چھو کر دکھایا گیا ہے۔ وجود کی اعلیٰ اور ارفع اور کلی اور اصلی جہت ہم کسے کہ رہے ہیں؟ جس سے خدا اور انسان دونوں کی تعریف متعین ہو جائے۔ اساس و ماہیت کی تعین و تعریف میں تبدیلی کے بغیر۔ جس طرح سورج کی روشنی اور چراغ کی روشنی کا مادہ تعریف ایک ہے اور ایک ہونا چاہیے، اُن میں امتیاز سورج اور شمع ہونے کی جہت سے پیدا ہوگا، روشن ہونے کے اعتبار سے امتیاز نہیں پیدا ہوگا۔ اگر آپ کا مقصود ہے روشنی کا بیان، اس کی تعریف معین کرنا تو وہ روشنی کہیں سے بھی برآمد ہو رہی ہو، اس کی تعریف ایک ہوگی۔ مراد یہ کہ وجود اپنی ارفع اور اپنی اصولی جہت سے موجودات کے فرق سے متاثر نہیں ہوتا۔ ”موجود“ کو define کرنا، اس کی تعریف متعین کرنا الگ بات ہے، ”وجود“ کی تعریف معین کرنا ایک علیحدہ چیز ہے۔ آپ سمجھ لیں کہ اس مطلع کا مضمون یہ ہے کہ اس میں وجود کو اپنی منتہائی حالت میں بیان کیا جا رہا ہے، خدا اور بندے کے تناظر میں۔ یہ وجود کی اعلیٰ اور ارفع جہت ہے۔ اسی وجود کی ایک ادنیٰ جہت ہے، وہ ہے کائنات۔ اگلے کسی مقام پر کائنات بھی وجود کی نسبت سے احاطہ تعریف میں آجائے گی۔ یہ غزل ایک ایسے بیانیے کی تخلیق سے عبارت ہے جس میں وجود اپنی تمام نسبتوں، اپنی تمام اصالتوں کے ساتھ شناخت ہو سکے، ادراک میں آجائے۔ اس کی تعریف مقرر ہو جائے۔ وجود کے احاطہ تعریف میں آجانے سے کیا فائدہ حاصل ہوگا۔ بہت سے فوائد میں سے ایک فائدہ یہ ہوگا کہ موجودات کی ماہیت، ان کے نظم باہم، تاثیر و تاثر اور اُن کے درمیان تعلق کی اعلیٰ سطحوں کی فہم کی بیداری کا عمل شروع ہوگا۔ یہ ایک بہت سرسری اور سطحی فائدہ ہے، اور بھی بہت سے ہیں۔ اب اس شعر پہ آئیے۔

یہ شعر آپ کو بتا رہا ہے کہ یہ کائنات وجود ہے اور اس میں خدا ہے، انسان ہے، بیچ میں کائنات ہے۔ تو یہ کائنات موجود کی حیثیت سے ان میں تعلق پیدا کرنے کا ذریعہ تو ہے، لیکن اُن کے درمیان جو ایک وجودی نسبت ہے اس میں کائنات کی ضرورت نہیں ہے۔ خدا اور انسان موجود ہوتے ہوئے، کائنات کے سلک تعلق سے جڑے ہوئے ہیں۔ یعنی انسان اور کائنات موجود ہونے کی جہت سے، ایک دوسرے سے تعلق رکھنے کا جو اسلوب رکھتے ہیں، وہ اسلوب، کائنات ہے۔ اس کی مزید وضاحت ہوگی۔ ابھی تو ہم اس شعر میں داخل ہونے کے لیے جیسے دستک دے رہے ہیں۔ جہت وجود سے خدا اور انسان کو کائنات کی

ضرورت نہیں ہے۔ جہت وجود سے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وجود اپنی ہر تعریف میں واحد ہے۔ وجود کی کوئی ایسی تعریف لائق غور، لائق توجہ نہیں سمجھی جائے گی، جو الوجود واحد کے علاوہ کسی نتیجے پر پہنچ جائے، یہ غیر عقلی ہوگی، غیر حقیقی ہوگی۔ جس تعریف میں وجود میں تعدد یا کثرت ثابت کی جائے، لائق توجہ بھی نہیں ہے۔

اب آئیے علامہ اقبال کے بیانیے کی جانب۔ حسب روایت اقبال نے اپنے بیان کا آغاز بیانِ کل سے کیا ہے۔ اقبال کے یہاں آپ نے عام طور پر دیکھا ہوگا، اور اگر آپ نے اقبال کو شاعرانہ تحسین کی نظر سے پڑھا ہو تو آپ جانتے ہوں گے کہ یہ چیز گویا اقبال کا مزاج تخلیق اور اسلوب صنعت ہے کہ اُن کے ہاں نظم یا مسلسل بیان کے آگے بڑھنے کا انداز ایسا ہے جیسے آدمی پہاڑ کی چوٹی سے اُترتا ہے۔ نظم لکھنے کے یا مسلسل غزل وغیرہ لکھنے کے دو ہی اسالیب ہیں۔ کچھ لوگ ایسے ہیں جن کے لیے نظم لکھنا پہاڑ پر چڑھنے کا عمل ہے۔ یہ لوگ اجزا سے، ضمنی اُمور سے، تشبیہ، استعارہ اور دیگر محاسن کلام سے آغاز کرتے ہیں اور منتہائے معنی پر اختتام کرتے ہیں۔ یہ عام طریقہ ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ایک شخص پہلے اُصول بتا دیتا ہے، یعنی پہاڑ کی چوٹی پر کھڑا ہو کر کلام شروع کرتا ہے اور پھر اس کلام کو شعور کے لیے زیادہ مانوس بنانے کے لیے، انسانی حس کے لیے زیادہ دُور رس اور اثر انگیز بنانے کے لیے، وہاں سے اُترنا شروع کرتا ہے۔ اقبال کے یہاں کلام منظوم کا عمومی عمل یہی ہے کہ وہ پہلا شعر یا پہلا بند ہی ایسا کہہ دیتے ہیں جس میں بات مکمل ہو جاتی ہے، یعنی جہاں انھیں پہنچنا ہوتا ہے یا پہنچانا ہوتا ہے، وہ بات وہ پہلے کر دیتے ہیں اور اس کے بعد اس بات میں شگفتگی اور دمیدگی کا سہا عمل شروع کر دیتے ہیں۔ یہ اقبال کے امتیازات میں سے ایک ہے۔ اس اعتبار سے ہماری شعری روایت میں کوئی شخص بھی اس طرح کی تکنیک نہیں رکھتا۔ یہ تکنیک کا بھی موضوع ہے اور اس سے خیال بندی اور معنی آفرینی کے اس انداز پر بھی روشنی پڑتی ہے جو اقبال سے خاص ہے۔ مثلاً پہلی بات تو سامنے کی ہے کہ یہ شاعر الٹ بات نہیں کرے گا۔ جو آدمی پوری بات پہلے بیان کرے گا اور پھر اس کی تفصیل کرے گا، وہ الٹ بات نہیں کرے گا، غیر ذمہ داری سے بات نہیں کرے گا۔ اس کا کوئی بھی بیان اس کے ارادہ کلام سے باہر نہیں ہوگا۔ اس کا ہر بیان اس کے اندر مکمل اور مربوط ہو کر اظہار پائے گا۔ یہ نظر میں رکھنے کی چیز ہے۔ انھیں یہ معلوم ہے کہ اُنھوں نے کیا کہنا ہے، کہاں تک کہنا ہے، کہاں جانا اور کس طرح سے جانا ہے۔ مطلب یہ وہ لوگ ہیں جو منزل پہلے بناتے ہیں، راستے بعد میں تراشتے ہیں۔ یہ تکنیک کا عمل ہے اور کم از کم اُردو کی حد تک اس تکنیک کا کوئی دوسرا نمونہ ہمارے پاس نہیں ہے۔ فارسی میں اس کے بانی ہیں حکیم سنائی غزنوی۔ تاریخ میں لوٹ کر دیکھیے تو سنائی اقبال کی تکنیک رکھتے ہیں، رومی اقبال کی تکنیک رکھتے ہیں، اُتنا ہی بڑا ایک اور نام ہے فرید الدین عطار۔ نیچے سے اوپر جاتے ہوئے تذکرہ ہو رہا ہے، کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت نہیں دی جا رہی۔ ہم اس امتیازی خصوصیت کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

یہ تمہید غیر متعلق نہیں ہے، اس شعر کی شرح کا حصہ ہے۔ آئیے اس تمہید کے بعد اب اس شعر کو دیکھتے ہیں۔

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں

غلغلہ ہائے الاماں بتلدہ صفات میں

اس شعر کے معنی کے واقعی درو بست کی طرف ہم گفتگو کے ابتدائی مراحل میں متعدد اشارات کر چکے ہیں۔ اب اس کو ایک اور زاویے سے دیکھیے، یا یوں کہ لیں کہ اس شعر کے مخاطب کو جس سطح پر ہونا چاہیے، ہم وہاں تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کوشش میں کچھ باتیں سمجھنی یا طے ہونی یا معلوم ہونی ضروری ہیں۔ ان میں سے ایک بات یہ ہے کہ وجود واحد ہے۔ چاہے خدا کا ہو، چاہے انسان کا۔ اس کی تعریف یکساں معیارات اور پیمانوں سے ہوگی۔ اب خدا تو وجود کی تعریف کو اپنے آپ کو نمودیے بغیر قبول کر لیتا ہے، لیکن انسان وجود کی اس تعریف کو، اس واحد تعریف کو قبول کرنے کے لیے اپنی حقیقت کے ساتھ رابطے کی نئی صورتیں دریافت کرنے کا مجاہدہ کرتا ہے۔ یعنی خدا وجود کی definition کا ماخذ ہے، سند ہے، انسان کو وجود کی تعریف پر پورا اترنے کی کاوش کرنی پڑتی ہے۔ یہ مقدمہ تو وحدت الوجودی ہے لیکن اقبال کے یہاں اس کے استعمال کی جو صورتیں اور اس کے جو اہداف ہیں، وہ نہیں ہیں جو وحدت الوجودیوں کے ہیں۔ مثال کے طور پر اسی شعر یا اس غزل سے یہ بات اور واضح ہو جاتی ہے۔ دیکھیں حقیقت کو احاطہ تعریف میں لانے والی کوئی ایک منطق بھی ایسی نہیں ہو سکتی جو وحدت الوجود کے تناظر سے باہر کی ہو۔ مطلب آپ وحدت الوجود سے پورا اختلاف رکھنے کی حالت میں بھی اگر حقائق کو حقائق کہتے ہیں، اور صورتوں کی اصلی وحدت کو define کرنے چلیں گے، حقائق کو شعور کا موضوع بنانے چلیں گے تو آپ کو اس منطق سے مفر نہیں جو وحدت الوجودیوں نے بنائی ہے۔ اختلاف ہوتا ہے اس کے بعد کے مراحل میں یا حقائق کے مصرف اور استعمال میں، حقائق کے فہم یا معرفت کی بنیاد پر نکالے جانے والے نتائج پر۔ تو وہ ابھی اس شعر میں ان شاء اللہ دیکھیں گے۔

اس شعر میں اقبال کے خودی کے تصور نے اپنی معراج کو پالیا۔ اس شعر کی سب سے بڑی حیثیت یہ ہے۔ ہم عرض کرتے ہیں کہ اقبال کے نظریہ خودی کی تمام جہات کا اظہار خود اقبال کے یہاں اور کہیں نہیں ہے۔ یہ بہت اہم شعر ہے۔ وحدت الوجودی تصور وحدت اور اقبال کے تصور وحدت میں فرق کیا ہے۔ وحدت الوجودی تصور وحدت میں یا وحدت وجود کے تناظر سے انسان فعال حالت میں ایک سطح موجودیت سے اوپر اٹھ کر سرگرم عمل نہیں ہو سکتا۔ یعنی وجود کے حقائق کی اقلیم میں انسان اپنا فاعل بالاختیار ہونا ثابت نہیں کر سکتا۔ حتیٰ کہ انسان، انسان ہونے پر اصرار کرتے ہوئے، یعنی اللہ سے غیریت پر اصرار کرتے ہوئے وجود کے حقیقی مراتب میں داخل نہیں ہو سکتا۔ جن مراتب وجود میں انسان کا انسان کی حیثیت اور امتیاز کے ساتھ داخلہ ممنوع تھا، اقبال نے اس ممانعت کو توڑ دیا۔ انھوں نے وجود کی حقیقت کے ہر مرتبے

پر انسان کو اپنے ذاتی امتیاز اور اللہ سے غیریت کے اصول پر قائم رکھتے ہوئے ثابت کیا۔ یہ بہت بڑا فرق ہے۔ اس میں کوئی الجھن نہیں ہے۔ آسان کر کے یوں کہا جاسکتا ہے کہ وجود کی تعریف متعین کرنے کے دو درجات ہیں، وجود کی تعریف کرنے کے دو اصول ہیں۔ ایک اصول یہ ہے کہ اسے موجود سے اخذ کیا جائے یعنی موجود کو دیکھ کر وجود کی تعریف وضع کی جائے یا حاصل کی جائے۔ ایک تو وجود کی تعریف کا ڈھب یہ ہے کہ اس کو define کر کے موجود کو اس کا مصداق بنایا جائے، یعنی خود وجود کو موجود سے سمجھا جائے۔ یہ ایک طریقہ ہو گیا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ موجود کو وجود سے سمجھا جائے۔ ان دونوں کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود اور موجود میں ایک لطیف مغایرت (Subtle otherness) ہے، ایک باریک امتیاز ہے خود وجود اور موجود کا۔ چاہے آپ کسی زاویے سے دیکھیں، چاہے وجود کو موجود سے اخذ کریں، چاہے موجود کو وجود سے متعین کریں، دونوں صورتوں میں ایک بہت مخفی اور باریک سافظی فرق پیدا ہو جاتا ہے وجود اور موجود میں۔ اس فرق کو کھولنے سے پہلے یہ دیکھ لیجیے کہ یہ فرق خود اللہ کی ذات، اللہ کے وجود میں قائم ہے، یہی فرق خود انسان کی ذات اور اس کے وجود میں قائم ہے۔ یعنی وجود اور موجود آپس میں کوئی ایسی نسبت نہیں رکھتے جس کی وجہ سے ایک کا نام دوسرے کو دیا جاسکے۔ وجود کو موجود کبھی نہیں کہا جائے گا، موجود کو وجود کبھی نہیں کہا جائے گا۔ جو بھی کہے گا یہ مہمل بات ہوگی۔ یہ ذہن میں رہنا چاہیے۔

علامہ یہ فرما رہے ہیں کہ اگر موجود کی تعریف ہم نے اس طرح کی کہ موجود کو وجود سے مقدم مانا، یعنی موجود کو پہلے مانا اور وجود کو موجود کی روشنی میں متعین کیا، بالفاظِ دگر، موجود سے وجود کی حقیقت کو سمجھا۔ کچھ لوگ ہیں جو کہتے ہیں وجود، موجود کی حقیقت ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ موجود، وجود کی حقیقت ہے۔ دونوں میں فرق ہے۔ اس حوالے سے جب اللہ اور وجود کا تعلق دیکھا جائے تو تعریف یہ ہوگی کہ موجود، وجود کی حقیقت ہے۔ اللہ تعالیٰ حقیقت ہونے کی بنا پر وجود سے ماورا ہے، وجود سے مقدم ہے۔ یعنی اللہ ایسا موجود ہے کہ وجود اس کا احاطہ نہیں کر سکتا، وجود اسے محصور نہیں کر سکتا۔ دوسری طرف اگر انسان اور وجود کی نسبت پر تکیہ کر کے ہم حقیقتِ وجود کو دریافت کرنے نکلیں گے تو یہاں معاملہ برعکس ہو جائے گا۔ یہاں یہ ہوگا کہ وجود اس موجود پر مقدم ہے۔ وجود اس موجود پر جتنا منطبق ہوتا ہے، اتنا ہی یہ موجود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ موجود وہ ہے جو وجود کی محضیت، وجود کے درجہٴ اصالت تک پہنچنے کی استعداد نہیں رکھتا۔ وہاں تک پہنچ کر اس کی موجودیت کا موجود سانچا برقرار نہیں رہ سکتا۔ یہ اپنی موجودیت کی معینہ حدود، تغیرات، یعنی جن جن بنیادوں پر یہ موجود ہے، دوسرے موجود سے ممتاز ہو کر جن جن بنیادوں پر یہ موجود ہے، اُن میں سے کوئی ایک بنیاد بھی وجود کی محضیت کے مرحلے پر باقی نہیں رہ سکتی۔ وجود کی جو منتہائی بلندی ہے، اس بلندی پر صرف ذاتِ حق قیام رکھتی ہے؛ کیوں رکھتی ہے؟ اس لیے کہ وجود کا منتہائی وصف ہے: وحدت۔ اور

وہ وحدت، ذاتِ حق سے ماخوذ ہے۔ آپ کو ایک بات سمجھ لینا چاہیے کہ وحدت الوجود کا دعویٰ یہ نہیں ہے کہ موجود ہونا ذاتِ حق سے ماخوذ اور متبادر ہے۔ وہ کہتے ہیں وجود کا ایک وصف نہائی ہے، وجود کا وہ وصف جس کے بغیر وجود بے معنی ہے، یا وجود کی وہ حالت، وجود کا وہ جوہر، جو پیدا ہو جائے تو وجود، حقیقی کا ہونا اور کہلانا درست ہوگا، پایہ ثبوت کو پہنچے گا۔ وہ وصف یعنی وصف وحدت، خدا سے اخذ کیا جاتا ہے۔ مراد یہ کہ وجود کے اظہار کی تمام سطحیں دراصل وحدت کے وفور سے پیدا ہوئی ہیں، ذاتِ حق کی ذاتیت سے پیدا نہیں ہوئیں۔ اللہ اور اللہ کے وجود کے درمیان ”ہونا“ مشترک نہیں ہے، صرف ایک چیز مشترک ہے، اور وہ ہے وحدت محض اور وحدت ہمہ گیر۔ یعنی نقطہ وحدت، وحدت وجود اور اس کی حقیقت کو ذات اور اس کی حقیقت سے متصل رکھتا ہے اور ہونے کی سطح پر ہونا وجود بہ معنی ہونا وہ ذات کے ساتھ مغائرت پیدا کرنے کے لیے یہ معنی دیے جاتے ہیں، ذات کے ساتھ عینیت پیدا کرنے کے لیے نہیں دیے جاتے۔ یعنی ذات کا عین ہونا ہونے کی شرط ہونا نہیں ہے کیونکہ ذات ہونے کے حدود سے ماورا ہے۔ ذات کے ساتھ عینیت صرف اس وقت حاصل ہوگی جب ہم وحدت کے حامل ہو جائیں۔ اگر ذات والی وحدت، یعنی شریک متقابل کے ہر تصور سے ماورا وحدت، یعنی وحدت محض (جہاں وحدت کے علاوہ کوئی چیز موجود کہلانے کی مستحق نہ ہو) اگر یہ وحدت ذات کے غیر میں پائی جائے گی تو وہ غیر، ذات کا غیر نہیں ہے، بلکہ ذات کا عین ہے۔ وحدت الوجود صرف یہ کہتا ہے کہ اگر وہ وحدت ذاتِ باری تعالیٰ کے علاوہ کہیں دریافت ہو جائے تو جہاں وہ دریافت ہوگی وہ ذات کا غیر نہیں ہے اور اس کا اگلا قدم کیا ہے کہ وہ وحدت کہیں بھی دریافت نہیں ہو سکتی۔ یعنی وہ وحدت ذات سے اس طرح جڑی ہوئی ہے، ذات پر اس طرح موقوف ہے، ذات کا ایسا ظہور یعنی ہے کہ یہ وحدت کسی بھی مظہر سے ظاہر نہیں ہو سکتی، کسی بھی طرف کا مظہر وہ نہیں بن سکتی، کسی محل میں واقع نہیں ہو سکتی، کسی بھی موجود کا وصف نہیں بن سکتی — تو وحدت الوجود کا ایک خام سا بیان یہ ہے۔ قدرے زیادہ فنی انداز کا ہو گیا لیکن بعض مرتبہ الفاظ اگر حافظے میں رہ جائیں تو معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ تو فی الحال جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ اگر حافظے میں رہ جاتی ہے تو ان شاء اللہ حافظے میں ایک زندہ موجودگی رکھتے ہوئے اپنے آپ کو سمجھا دے گی۔ ۱۷

اقبال نے وجود ذاتی کے اس وصف وحدت کو، خلاف روایت، ایک انفرادی اُتج کے ساتھ وجود انسانی میں بھی کارفرما دکھایا۔ اس وجہ سے وہ مراتب ذاتیہ میں بھی انسان کو موجود رکھتے ہیں جہاں وحدت الوجود کے مکتب فکر کے مطابق غیر اور کثرت کا گزر نہیں ہو سکتا، جہاں وجود کا گزر نہیں ہے، جہاں صرف وحدت ہی وحدت ہے۔ تو یہ اقبال کا ایک غیر روایتی تناظر ہے اور اس تناظر کی موجودگی میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اقبال کا تصور وجود وہی ہے جو وحدت الوجود کا تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ جس وفور وجود نے اللہ کو ظاہر

کیا ہے عین وہی وفور وجود مجھے وہاں تک پہنچائے گا۔ اللہ کے وفور وجود نے مجھے خود سے دور کیا ہے میرا وفور وجود مجھے اس کے آگے تک لے جائے گا۔ یہ نکتہ زیر غور شعر کے معانی سے براہ راست متعلق ہے۔ انسان کی تمام وجودی استعداد، انسان کی تمام وجودی حقیقت، جذبہ فراق اور شعور فراق پر مبنی ہے۔ اس کی پوری شناخت، وجود کی اور شعور کی، فراق کے مادے سے تیار ہوئی۔ فراق کا یہ مادہ اللہ کے وفور وجود سے پیدا ہوا۔ اس نے چاہا کہ میں خود کو ظاہر کروں تو مجھے اپنے آپ سے جدا کر دیا۔ یہ جدائی اللہ کے وفور وجود سے پیدا ہوئی ہے، اس جدائی کو میں ختم کروں گا اپنے وفور وجود سے یعنی یہ ایک re-bounce ہے۔^{۱۸} اللہ کا وفور وجود کیا ہے۔ اس کو ہم وجودی یا متصوفانہ اصطلاحات میں نہیں بیان کرتے۔ اقبال کی اصطلاح میں دیکھتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اللہ کی خودی میں وفور پیدا ہونے سے خودیوں کا ایک سلسلہ ظاہر ہوا یعنی انسانی خودی اللہ کی خودی سے نکلی ہے۔ انسانی خودی کا مادہ اللہ کی خودی سے پیدا ہوا ہے، اللہ کے امر تخلیق سے نہیں پیدا ہوا۔ تو جب ہم کہتے ہیں کہ انسان ایک خودی ہے تو یہ عین اسی معنوں میں ہے جیسے اللہ ایک خودی ہے تو اس کی شدت، اس کی وسعت، اس کے کمال میں فرق اللہ اور انسان میں فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ مختصر اُیہ کہ وحدت الوجودی لوگ کہتے ہیں کہ وجود کا صدور اللہ سے ہوا ہے اور اس وجود کے تعینات سے موجودات پیدا ہوئے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ نہیں ذات سے ذات کا صدور ہوگا۔ اللہ ایک ذات ہے، ایک خودی ہے تو اگر صدور کی ہی اصطلاح میں بیان کرنی ہو تو ذات سے ذات کا صدور ہوگا یعنی خودی سے خودی صادر ہوگی۔^{۱۹} تو ہماری خودی اللہ کی خودی سے صادر ہوئی ہے اور یہ سلسلہ صدور جو ہے وہ ہماری خودی کے زور سے سلسلہ رجوع بن جائے گا یعنی ہم صادر ہو کر اللہ کی خودی سے اس سے جدا ہوئے ہیں اور اپنے زور خودی سے ہم واپس اس سے واصل ہوں گے۔^{۲۰}

دو خودیاں ایک دوسرے میں ضم نہیں ہو سکتیں۔ ذات کی بنیاد ہے امتیاز کرنا۔ ذات کا دوسری ذات سے تعلق اپنی ہر قسم میں امتیاز اور انفرادیت پر کھڑا ہوگا۔ اقبال یہ کہ رہے ہیں کہ صدور کا مطلب ہے کہ اللہ نے انفرادیت اور امتیاز سے مجھے خلق کیا اور عین اسی حقیقت انفرادیت و امتیاز کے ساتھ جس انفرادیت اور امتیاز کو وہ اپنی ذات کے لیے رکھتا ہے کیوں کہ جو انفرادیت اللہ کی ذات کا خاصہ ہے اس انفرادیت کو زوال نہیں ہے۔ اللہ نے عین اسی انفرادیت کو میری خودی کا مادہ تشکیل بنا دیا کہ اس امتیاز کو بھی کبھی زوال نہ ہو، کسی بھی مرحلے پر زوال نہ ہو۔ یہ ایک بالکل غیر روایتی بات ہے۔ مطلب اس کا وحدت الوجود یا وحدت الشہود کی روایتوں سے کوئی تعلق نہیں۔ اسی بہت ہی غیر روایتی بات ہے اور اس کو سمجھنے کے تمام دلائل ہمیں اقبال ہی سے اخذ کرنے پڑیں گے کیونکہ یہ تصور پہلے اپنے بیان میں کہیں بھی موجود نہیں رہا، یہ ایک ابداعی نکتہ ہے، نئی بات ہے۔

اب آئیے پہلے شعر پر۔ کہ جس وفور وجود سے میں دوبارہ پہنچوں گا اس وفور وجود کا نام ہے شوق، عشق۔ پرانی اصطلاح میں کہیں تو بہت آسان ہے کہ اللہ کے حب نے ہمیں اس سے دور کیا۔ ہمارا عشق ہمیں دوبارہ قریب کر دے گا۔ اب دیکھیں بالکل سادہ سا ہے کہ اللہ کے زور حب نے جس کو ہم وفور وجود کہہ رہے ہیں اس نے ہمیں اس سے دور کر دیا۔ اب ہماری طاقت عشق، ہمیں اس کے نزدیک لے جائے گی۔ اس کو کہتے ہیں شوق، اس کو کہتے ہیں عشق۔ عشق کو سرسری نہ لیجیے گا۔ اقبال نے عشق کی اصطلاح قائم کرنے میں اپنا پورا نظریاتی زور صرف کیا۔ مراد یہ کہ وہ محض جذبات کی قبیل میں سے ایک جذبہ نہیں ہے، احساسات کی قبیل میں سے ایک احساس نہیں ہے، محض کوئی عمل کوئی واقعہ نہیں ہے۔ عشق کی حیثیت ذات انسانی میں وہی ہے جو حب کی حیثیت ذات الہ میں ہے۔ اقبالی اصطلاح میں حب نے ذات الہ کے مخفی امکانات کو اظہار دیا۔ عین اسی طریقے (mechanism) یہ عشق مجھے ملا ہے خودی کے بنیادی وصف کے طور پر۔ یہ میرے امکانات کو کامل کرے گا۔ تو ذات کے امکانات کی تکمیل کا کوئی ایسا مرحلہ تصور نہیں کیا جاسکتا جہاں ذات کو اپنے امتیاز سے دستبردار ہونا پڑے، جہاں ذات کو ذات ہونے سے دستبردار ہونا پڑے۔ تو انسانی خودی کے تمام امکانات کی تکمیل اور اتمام کا بھی کوئی ایسا پڑاؤ فرض نہیں کیا جاسکتا جہاں اسے اپنی خودی سے دستبردار ہونا پڑے، جہاں اُسے اپنی انفرادیت تج دینی پڑے۔ یہ بہت آسان باتیں ہیں لیکن عشق کے لفظ میں یہ زور پوشیدہ ہے کہ اس کی مار بہت دور تک ہے۔ اس کی مار حضور محبوب تک ہے۔ جس طرح حب کا خاصہ تخلیق عاشق ہے، اظہار عاشق ہے اسی طرح عشق کا مادہ حضور محبوب ہے۔ اس کی مار محبوب کے حریم تک ہے اور اپنی رسائی کے آخری مرحلے کو طے کر لینے پر بھی یعنی حریم محبوب تک اس کے منتہائے حضور تک پہنچ جانے کے بعد بھی یہ اپنی خودی کو اس کی خودی میں ضم نہیں ہونے دے گا۔ یہ اپنی خودی کو surrender نہیں کرے گا۔ یہ اپنی خودی سے دستبردار یا محروم نہیں ہوگا۔ میں ذمہ داری سے یہ بات کہہ رہا ہوں کہ یہ جو ابھی میں نے عرض کیا ہے اس کے حوالے سے اقبال کو کسی بھی پہلو سے اس کی ادنیٰ مخالف میں بھی نہیں دکھایا جاسکتا۔ اس سے بڑھ کر یہ عرض کروں کہ اقبال کے تصور خودی کو اس سیاق و سباق تک لائے بغیر پوری طرح سمجھا نہیں جاسکتا۔ اقبال انسانی خودی کے سیاق و سباق کو مابعد الطبعی ضرور بناتے ہیں۔ انسان کو اصلاً مابعد الطبعی دکھانا ان کے تصور انسان کا منتہا ہے۔ انسان کا مابعد الطبعی الاصل ہونا یہی ہے کہ عین خدا کے مقابل اپنی خودی کا اثبات کرنے کی لیاقت۔ یہ مذہبی طور پر بھی کوئی وحشت میں مبتلا کرنے والی بات نہیں ہے لیکن مذہبی اصطلاح میں بعد میں بات کریں گے۔ یہاں اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ ”نوائے شوق“ کیا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ شاعری لفظوں میں اتنی معنویت کی حامل ہو سکتی ہے جتنی ”نوائے شوق“ میں ہے۔ سرسری اور سطحی نظر سے دیکھیں گے تو یہ جو آواز ہے جو چلانے والے سے جدا ہو کر اپنے

مقصود تک پہنچی یعنی یہ ایک ایسی آواز ہے جو خود تو مقصود تک پہنچ گئی لیکن جہاں سے یہ آواز برآمد ہوئی ہے وہ بے چارہ ابھی تک مقصود سے دور پڑا ہوا ہے۔ سطحی نظر سے دیکھیں تو اس کا مطلب یہ ہے لیکن یہ اس کا مطلب ہرگز نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے وجود کی سب سے بڑی طاقت ”نوائے شوق“ ہے۔ میرے وجود کی تمام تر حقیقت یہ ”نوائے شوق“ یعنی اظہارِ شوق ہے۔ اظہارِ کیوں وجود کی سب سے بڑی طاقت ہے اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ تو میں اپنی حقیقت کے ساتھ اس ”نوائے شوق“ میں سمایا ہوا ہوں۔ یہ ”نوائے شوق“ اگر ”حریمِ ذات“ میں داخل ہوگئی ہے تو یوں نہ سمجھو کہ میں داخلے سے محروم رہ گیا ہوں۔ میں اس ”نوائے شوق“ میں شامل ہو کر ”حریمِ ذات“ میں داخل ہوا ہوں۔ یہ سمجھنا بہت ضروری ہے۔ دوسرے لفظوں میں اور آسان کر کے اور ذہن کے لیے زیادہ مانوس بنا کر اگر کہا جائے تو اس کا مطلب ہے کہ ”نوائے شوق“ میری وہ حدِ رسائی ہے جہاں تک میرا پہنچنا یقینی ہے۔ میں شوق ہوں اور جہاں تک میرے اظہار کی رسائی ہے وہاں تک میری رسائی ہے۔ اب یہ کہہ رہے ہیں کہ میری خودی کی، میری ہستی کی رسائی ”حریمِ ذات“ تک ہے۔ اب دوسرے زوایے سے ایک قدم اور آگے بڑھ کر دیکھتے ہیں۔ اس شعر کو آپ ان شاء اللہ چکھ لیں گے اگر آپ ان مدارج کو توجہ سے دیکھیں جیسے ہم نے عرض کیا کہ ذاتِ حق اور ذاتِ انسانی کا مزاج ہستی ایک جیسا ہے، اُن کا اُسلوب وجود ایک جیسا ہے، وہ ایسے کہ ذات میں self-transcendence خود تنزیہی کی ایک جہت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح انسانی خودی میں بھی ایک self-transcendence پائی جاتی ہے۔ ذات کی تنزیہی صفات سے اُس کا بلند ہونا ہے یعنی ذات اپنی صفات سے بلند مرتبہ ہے۔ یعنی کہ ذات میں بھی self-transcendence پائی جاتی ہے۔ میں بھی اپنی صفات اور اوصاف سے بلند ہوں۔ میری خودی کی تشکیل میں میرے اوصاف کا کردار ایک خاص حد تک ہے لیکن میری خودی اپنے جوہر میں میرے اوصاف سے ماورا ہے۔ میری خودی میرے اوصاف سے ماورا کیوں ہے، اس لیے کہ اوصاف مشروط بہ زمان و مکان ہیں، پابند ہیں زمان و مکاں کے۔ کسی ایسے وصف کا تصور نہیں کیا جاسکتا جو زمانی و مکانی نہ ہو۔ لیکن انسانی خودی کا جوہر زمانی، مکانی نہیں۔ اپنی خودی کے جوہر میں انسان اپنے ضروری ترین اوصاف سے بھی ماورا ہے، ہمارے اوصاف ہماری خودی کی تشکیل کے مراحل تو ہیں لیکن خودی کی تکمیل ان سے بلند ہو کر ہوتی ہے۔ عین اسی طرح جس طرح ذاتِ حق اپنی صفات سے بلند ہو کر اپنی ذاتیت کو کامل حالت میں محفوظ رکھتی ہے۔ تو علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ ذات کے صفات سے تعلق کے لیے مجھے اوصاف ملے ہیں یعنی میرا اخلاقی وجود، میرا عقلی وجود یا میرے اوصاف کی دیگر قسمیں وہ صفاتِ باری تعالیٰ سے تعلق نبھانے کا کردار ادا کرتی ہیں یعنی میرا جوہر ذاتِ خود ذاتِ حق کے متقابل رہنے کی طاقت بنا ہے۔ کہا یہ جارہا ہے کہ میرا جوہر ذات جس اصل پر کھڑا ہوا ہے وہ اصل عشق ہے یعنی عشق ہی میرا

وہ جو ہر ذات ہے جو مجھے ذات مطلوب، ذات حق کے مقابل رکھنے کی طاقت رکھتا ہے۔ میں اپنے وجود کی حقیقت اپنے وجود کے جوہر کے ساتھ ذات حق کے حریم میں رسائی رکھتا ہوں کیونکہ یہ جوہر مجھے ملا ہی اس لیے ہے کہ میں ذات کے حضور میں رہنے کا متحمل ہو سکوں۔ یہ ایک بات ہوگئی۔ ابھی ہم اس کو تھوڑا سا مشکل دیکھ لیں، پھر اس کو ہم سہل کر دیں گے ایک مربوط بیان میں۔ ابھی ہم ٹکڑوں میں دیکھ رہے ہیں، ان شاء اللہ سہل کر دیں گے۔

اقبال کا ہر تصور اپنی بناوٹ میں dialectical (مثبت معنوں میں جدلیاتی) ہے۔ اقبال کے وہ تصورات بھی جدلیاتی ہیں جو جسمانی یا مکانی ہیں مثلاً تصور اگر چار چیزوں سے مل کر بنا ہے تو وہ چاروں چیزیں ایک دوسرے کے ساتھ مربوط بھی ہیں، جڑی ہوئی بھی ہیں، اور اپنے اپنے امتیاز کو قائم کرنے کے لیے ایک دوسرے سے نبرد آزما بھی ہیں۔ اس حد تک مربوط ہیں کہ انتشار نہ پیدا ہو اور اس حد تک مختلف رہنے پر اصرار بھی کر رہی ہیں کہ اُن کی اپنی ذات فنا نہ ہو جائے۔ اس کو کہتے ہیں جدلیاتی dialectical۔ تو اقبال کے مابعد الطبیعیاتی metaphysical تصورات بھی جدلیاتی ہیں اور ان کا جو مابعد الطبیعی جدل ہے اس کا بیان اس شعر میں بدرجہ انتہا ہو گیا۔ وہ بیان کیا ہے کہ آخری درجہ حقیقت پر، آخری مرتبہ وجود پر یہ جدلیاتی اطوار، یہ نقشہ تمیز برقرار ہے، ذات حق اور ذات انسانی کی علیحدگی کی بنیاد پر۔ dialectical pattern جب بھی ہم کہیں گے تو اس کا مطلب ہوگا کثرت حقیقی ہے۔ جدلیات کا صرف یہ ایک مطلب ہے۔ اگر آپ کہیں کہ dialecticism کا صرف ایک مطلب ہے تو آپ صادق ہیں، آپ نے پوری بات کہ دی۔ وہ مطلب ہے کہ کثرت حقیقی ہے، وحدت محض ایک واہمہ ہے۔ اس کو قدرے فلسفیانہ نظر سے دیکھیں۔ علامہ کہتے ہیں وحدت کا فعلی اور کارفرما ہونا مشروط ہے اس بات سے کہ کثرت پائی جائے، وحدت تبھی بالفعل (operative) ہے، ورنہ وحدت محض ایک تصور ہے، محض ایک وہم، محض ایک معطل تصور ہے۔ وحدت کو اپنے اظہار کے لیے، اپنے آپ کو لائق تسلیم بنانے کے لیے کثرت کا ایک ماحول چاہیے۔ کثرت اگر نہ ہوگی تو وحدت قابل ادراک اور حیطہ شعور میں آنے والی تو کیا قابل وجود نہیں ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ مرتبہ ذاتیہ حق سے اوپر نہ شعور کا کوئی درجہ ہے نہ وجود کا کوئی درجہ ہے۔ یہ بالکل آخری سطح اور مرتبہ ہے۔ یہاں بھی وہ اگر انسانی خودی کو لائق اثبات بنا رہے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کثرت اپنے انتہائی درجے پر حقیقی ہے اور کثرت کا انتہائی درجے پر حقیقی ہونا ہی وحدت کو ایک موجود امر ثابت کرتا ہے۔

ہم فلسفے کی بات کر رہے تھے۔ فلسفے میں dialecticism کا مربوط ترین بیان ہیگل کے ہاں ہے۔ ہیگل کے یہاں پورا dialectical pattern of being یا dialectical mode of consciousness یہ دونوں ایک ہیں۔ تو یہ پورا dialectical pattern تین steps پر ہے: antithesis، thesis اور synthesis۔

تو synthesization جو ہے وہ وجود میں نہیں ہے شعور میں ہے۔ اس بات کو سمجھنا درکار ہے۔ واقعے میں thesis اور anti-thesis ہیں، ان دونوں پہ شعور غالب آ کر انھیں ایک form of consciousness دے دیتا ہے۔ اس کو کہتے ہیں synthesis۔ تو وحدت کی حیثیت اس synthesis کی ہے جس کا وجود خارج میں نہیں ہے، شعور میں ہے۔ وحدت ایک نظری ضرورت ہے وجودی ضرورت نہیں ہے اور ایسی کثرت جسے ہم حقیقی کہہ رہے ہیں اس سے مراد ہے کہ اس کے تمام اجزا ظاہر ہیں۔ کثرت کے حقیقی ہونے کا مطلب وحدت کا انکار نہیں ہے، بلکہ وحدت کا اثبات ہے۔ برنگِ دیگر کہ یہ کثرت جسے ہم آخری درجہ وجود و شعور سے ثابت کر رہے ہیں اس کثرت کی ساری معنویت وحدت کی تشکیل پر صرف ہوتی ہے کہ ذات حق اپنے مقابلات کے درمیان بھی اپنی وحدت پر قائم ہے عین اسی طرح ذات حق سے صادر ہونے والی خودی کی طرح انسانی خودی بھی اپنے مقابلات کے درمیان رہتے ہوئے اپنی وحدت اور انفرادیت پر استوار ہے۔ یہ ہے اس شعر کے بیان کی کائنات۔ dialectical pattern کی جو بات ہوئی وہ یہ کہنے کے لیے نہیں تھی جو ابھی کہا۔ dialectical pattern کا مطلب ہے ہر جز دوسرے جز کو نہ چاہے۔ منتہائے جدل یہ ہے کہ ایک جز دوسرے جز کو مٹانے کے درپے ہے۔

اب دیکھیے گا کہ حریم ذات وہ منتہائے وجود ہے جہاں ذات اپنی صفات کو داخلے کی اجازت نہیں دے رہی، وہاں مجھے کیسے کھڑا ہونے دے گی! ذات کو اپنی وحدت کی اطلاقی اساس اتنی عزیز اور محبوب ہے کہ وہ اپنے ذاتی مرتبے پر صفات کو بھی شریک ہونے کی اجازت نہیں دے رہی۔ وہاں جب وہ مجھے دیکھ رہا ہے تو ایک شور مچ گیا کہ میں نے جس وحدت کی حفاظت اپنی صفات سے کی ہے۔ اس وحدت کی حفاظت اس سے کیسے کروں! ”میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں“۔ ”شور حریم ذات میں“۔ شور کا ایک مطلب یہ ہے کہ بالکل مچ گئی یعنی ترتیب وجود، مراتب حقائق (scheme of things) یہ ہے کہ اب وحدت secure ہے، محفوظ ہے، سالم و ثابت ہے۔ وہاں جب اپنی نوائے شوق میں ڈھل کر میں داخل ہو گیا تو پھر ذات کو بھی یہ فکر آ پڑی لیکن وہ جدل (dialecticism) یہاں بھی جاری ہو گیا کہ اس وحدت کو کیسے بچایا جائے۔ یہ اس کا ان گھڑ سا مطلب ہے لیکن اس مطلب کو اس کے مجموعی مفہوم میں شامل کیے بغیر اس شعر کی کوئی شرح بھی مکمل نہیں ہو سکتی۔ اب ہم دوسرے مطالب بیان کریں گے لیکن یہ مطلب ان تمام مطالب میں ایک بنیادی مفہوم کے طور پر داخل رہے گا۔

آپ سمجھیں کثرت حقیقی ہے۔ کثرت حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ اس کثرت کے تمام افراد اپنی انفرادیت اور وحدت کی بہترین صلاحیتوں اور بہترین قوتوں کا مظاہرہ کر رہے ہیں، ایک دوسرے سے مربوط رہنے کے لیے بھی ایک دوسرے سے ٹکرانے کے لیے بھی کثرت کے حقیقی ہونے کے ماحول میں

میری خودی کی جو بہترین صلاحیتیں عشق کے شور سے اظہار پا گئی ہیں وہ اس dialecticism کو آخری درجہ وجود پر بھی برقرار رکھتی ہیں۔ ”غلغلہ ہائے الاماں بتکدہ صفات میں“

صفات ذات کا وہ انداز وجود ہے، ذات کا وہ عالم ہستی ہے جس سے ذات نے خود کو ماورا کر رکھا ہے۔ اگر ہم وحدت الوجودیوں کی اصطلاح میں کہیں تو صفات وہ حقائق وجود ہیں جن سے ذات نے خود کو ماورا کر رکھا ہے یعنی ذات وجود سے ماورا ہے اور وجود اپنے اُصول و حقائق میں صفات سے۔ وحدت الوجودیوں کے نقطہ نظر سے وجود عین ذات نہیں ہے۔ ذات، وجود سے ماورا ہے، لیکن وجود غیر ذات بھی نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ کی صفات وجود کے اُصول و مبادی ہیں، وجود کے اُصول و حقائق ہیں یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ وجود اللہ کی صفات ہیں اور ذات اُن سے ماورا ہے۔ اقبال یہ کہہ رہے کہ جب صفات، یعنی وجود کے اُصول فاعلی (active principle) میں یہ منظر سامنے آیا کہ ”میری نوائے شوق“، میری قوت عشق، میری اصیل (genuine) خودی حدود ذات تک رسائی رکھتی ہے تو انھیں ڈر یہ ہوا کہ ہم غیریت کی جس کمزور بنیاد پر کھڑے ہوئے ہیں یہ بنیاد ہی نہ ڈھے جائے۔ یہ بہت پیچیدہ اور مرکب صورت حال ہے، ذرا اس پر غور کر لیجیے۔ ”بت کدہ صفات“ کیوں کہا گیا۔ ”بت کدہ صفات“ اس لیے کہا گیا کہ صفات اللہ کی ذات کے غیر ہونے کے باوجود اس کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ تو ہر شعور اس بات کا محتاج ہے کہ وہ ذات سے تعلق پیدا کرنے کا ہر راستہ صفات سے اخذ کرے۔ یعنی ذات کا کوئی بھی ایسا تصور نہیں قائم کیا جاسکتا جو صفات سے گزرے بغیر ہو۔ تو اب جب اُنھوں نے دیکھا کہ ایک شخص ہمیں واسطہ بنائے بغیر حدود ذاتیہ میں داخل ہو گیا ہے تو گویا ہماری بنائے وجود، ہمارا جواز ہستی ختم ہو گیا ہے کہ ہمیں نظر انداز کر کے ہم سے کئی کاٹ کے بھی ذات تک پہنچا جاسکتا ہے۔ اس شخص نے ایسا دروازہ کھول دیا ہے جہاں ہم واسطے کی حیثیت سے موجود ہونے کا جواز گنوا چکے ہیں۔^{۲۲}

”میری نوائے شوق“ کہتے ہیں ذات کو مطلوب بنانے والی قوت اور ”نوائے شوق“ کہتے ہیں اس مطلوب تک پہنچنے کی طاقت۔ تو علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ میری خود تنزیہی، خود سے اوپر اُٹھنے کا عالم بھی عین وہی ہے جو ذات کی تنزیہ ذاتی (self-transcendence) ہے کہ میں نے جس چیز سے ذات میں خود کو منزہ کر رکھا ہے میں نے بھی اُنھی چیزوں سے خود کو ماورا کروا دیا۔ بت کدہ اور اللہ میں صنعت تضاد ہے یعنی اللہ کو اس کی صفات تک محدود کر لینا بت پرستی ہے۔

یہاں ذرا رُک کر خود تنزیہی (self-transcendence) کو سمجھ لیجیے۔ تنزیہ ذاتی کہتے ہیں حدود سے بلند ہونے کو۔ صاحب تنزیہ اُسے کہتے ہیں جس پر کوئی حکم نہ لگایا جاسکے۔ حکم لگانے میں تحدید نظری ہے واقعی نہیں ہے۔ اس میں کمی اور بیشی کا اُصول نہیں ہے، نقص اور کمال کا کوئی اُصول نہیں ہے۔ جب ہم ذات حق

کے معنی میں ذات کہتے ہیں تو ذات کا مطلب ہے جس پر کوئی حکم نہ لگایا جائے، جس پر کوئی تحدید وارد نہ ہو سکے، وہ ذات ہے اور اُسی ذات کی صفات وہ اُمور ہیں جن پر حکم لگتا ہو۔ جن پر تحدید وارد ہوتی ہے۔ لیکن یہ حکم لگنا اور تحدید وارد ہونا کسی نقص کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ اس لیے ہے کہ وہ دائرہ معرفت میں آجائیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں چیز تحدید والی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فلاں چیز دائرہ شناخت میں ہے۔ ذات دائرہ معرفت سے بھی بلند ہے، جاننے سے ورہے، فہم سے، ادراک سے بالا ہے۔ ذات پر نامعلوم ہونے کا حکم لگ سکتا ہے نہ مجہول ہونے کا حکم لگ سکتا ہے ذات پر نہ تنزیہ کا حکم لگ سکتا ہے نہ تشبیہ کا حکم لگ سکتا ہے۔ ذات تشبیہ اور تنزیہ دونوں سے ماورا ہے۔ محضیت و صرفیت ہے۔ یہ ذات تحت (transcendent) ہے۔ self-transcendence جب ہم کہتے ہیں تو اس سے یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ self-transcendence کا مطلب ہے یہ تنزیہ سے بھی ماورا ہے۔ تشبیہ سے تو ہے ہی تنزیہ سے بھی ماورا ہے کیونکہ تنزیہ زیادہ تنگی پیدا کرنے والا حکم ہے۔ تنزیہ کے لفظ سے تو یہ لگتا ہے کہ شاید اس کا دائرہ بڑا ہے مگر اس کا دائرہ تشبیہ سے بھی چھوٹا ہے۔ اس کا دائرہ معدومیت کے اُصول تک پہنچا دے گا اگر ہم اسے ذات پر لگنے والا حکم بنالیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذات موجود نہیں ہے۔ تنزیہ محض کا مطلب ہے کہ موجود نہیں۔ transcendence یعنی ہر چیز سے پاک ہونا۔ تنزیہ کا لفظی مطلب تو یہی ہے کہ ہر چیز سے پاک ہونا۔ اللہ کی transcendence ہے اپنی معروف حدود سے بلند ہونا، اپنی معروف حدود کو منہدم کیے بغیر اس سے بلند بھی ہونا۔ اسی طرح انسان میں بھی ماورائیت self-transcendence کا جو عکس ہے وہ بھی اپنی عرفی حیثیت، عام تعریف definition سے بلند ہونا ہے۔ انسان کی self-transcendence ہے اپنے تصور سے بلند ہونا۔ جیسے اللہ کی transcendence کو دوسرے لفظوں میں ہم کہیں تو اپنی بالفعل صورت actualised form سے بلند ہونا۔ یہی انسان کے لیے ہے۔ انسان کی ایک صورت واقعی (actualised form) ہے، ایک صورت حقیقی (real form) ہے تو جس کا تحقق (realization) اس کی بالفعلیت (actualization) سے بلند ہو کر ہوتا ہو وہ ماورائے خویشین (self-transcendent) ہے، اللہ کی معرفت (realization) اس کے صفات و آثار سے بلند ہوئے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اس طرح انسان کی تحقیق (realization) بھی اس کی عملی حد یا واقعیت پذیری (actualization) سے بلند ہوئے بغیر نہیں ہو سکتی۔ تو انسان اپنی تحقیق صورت (realised form) میں ناظر ہے حق کے ذاتی مرتبے کا۔ انسان اپنی ذات میں مقابل ہے حق کی ذات کا، انسان اپنی عملی شخصیت (actual-self) میں مخاطب یا متعلق ہے حق کے احکام و صفات سے۔ تو انسان اپنے real-self کی بیداری اور تکمیل اور قوت کے ساتھ حق کے real self کے (فلسفیانہ معنوں میں) مقابل ہے۔ مقابل کا لفظ ذرا عام زبان میں دوسرا ہے یعنی کہ انسان کا real self حق کے real self تک رسائی رکھتا ہے۔ یہ شعر یہ کہ رہا ہے۔^{۲۳}

تو اب یہ شعر کہ کیا رہا ہے؟ جیسے میں نے عرض کیا تھا کہ وجود کیا ہے کا جو مسئلہ ہے اس مسئلے کا کلی بیان کرتے ہوئے یہ شعر یہ کہ رہا ہے کہ وجود اپنی حقیقت کے آخری مرحلے میں، اپنی حقیقت کے منتہا پر یہ ہے کہ انسانی خودی اور ربانی خودی ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور انسانی خودی، ربانی خودی کی انتہائی جہت کے حضور میں پہنچ گئی۔^{۲۴}

تو پھر عرض کر رہا ہوں کہ وہ حُب جو اللہ کی صفت ذاتیہ (essential attribute) ہے وہی انسانی خودی کا وصف اساسی بنا ہے عشق کے نام سے۔ یہ ہے اس شعر کا کل مضمون۔ اس میں یہ بتا دیا کہ میں کیا ہوں، انسان کیا ہے۔ یہ شعر یہی بتانے کے لیے ہے۔ اقبال کو یہ بتانے سے بحیثیت مجموعی کہیں بھی کوئی دلچسپی نہیں ہے کہ خدا کیا ہے۔ اقبال کا کوئی بھی کلام اس تصور کی تشکیل کے لیے نہیں ہے کہ خدا کیا ہے۔ اقبال کی ساری دلچسپیوں کا محور یہ ہے کہ انسان کیا ہے۔ اقبال آئے تھے انسان کا اس کی حقیقت کے مطابق ایک تصور بنانے کے لیے۔ یہ میدان انھوں نے خود اپنے لیے منتخب کیا کہ یہ شعر یہ نہیں بتا رہا کہ خدا کیا ہے۔ خدا کو دو مسلمات کے توسط سے سرسری بیان کر دیا گیا ہے یعنی حریم ذات کہ کر، ”بتکہ صفات“ کہ کر۔ شعر یہ بتا رہا ہے کہ انسان کیا ہے کیونکہ چیزیں مکمل ہوتی ہیں مابعد الطبیعی پن پیدا کر کے۔ لہذا اس شعر میں انسان کا از روئے حقیقت جو مابعد الطبیعی پن ہے، ماوراء الطبیعی حقیقتِ انسانیہ ہے، اس کو آخری درجہ اظہار پر بیان کر دیا۔

ظاہر ہے خدا کیا ہے یہ ان کا مسئلہ ان معنوں میں تھوڑی ہے کہ وہ خدا سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے، اس معنی میں نہیں۔ خدا کیا ہے کا جواب جیسا کہ موجود ہے وہ اسے مانتے ہیں۔^{۲۵} لیکن انسان کیا ہے اس کا جواب ان کا زمانہ فراموش کر چلا ہے۔ انھیں اپنی ادبیات اور فکر میں وہ نہیں ملا وہ اسے پیش کر رہے ہیں۔ علامہ کا شعر ہے:^{۲۶}

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود

مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود تیرا

یہ ان کا ایک منصوبہ ہے۔ اس میں انھوں نے ’خدا کیا ہے‘ کے سوال کو ثانوی نہیں رکھا۔ وہ اس کا جواب مانتے ہیں، جو جواب موجود ہے، وہ اس کو مانتے ہیں کیونکہ خدا کا جواب عقیدے کی شکل میں محفوظ ہو گیا۔ تو ظاہر ہے وہ صاحب عقیدہ ہیں وہ اس کو عقیدے کی طرح مانتے ہیں۔^{۲۷} لیکن ’انسان کیا ہے؟‘ کے جواب کو عقیدے کی سطح پر محفوظ ہونا چاہیے تھا جو نہیں ہوا۔ تو اب وہ اس میں عقیدہ بننے کی طاقت پیدا کر رہے ہیں۔ اقبال کا تصور انسان، انسان کو عقیدہ بنانے کی کاوش ہے۔ ”انسان کیا ہے؟“ اقبال سمجھتے ہیں کہ اب اگر میں خاموش رہ گیا تو اس سوال کا جواب ملے گا نہیں۔ اس پر زور بیان صرف کرتے ہیں۔^{۲۸}

دیکھیں اگر ہم اس شعر پر غور کریں تو اس شعر میں given کو مانا ہے، ذات کو اس کی اصلی تعریف میں مانا ہے۔ حریم کا لفظ یہ دلالت کرتا ہے کہ ذات کو اس کی اصل اور معروف تعریف میں مانا ہے۔ اب وہ یہ کہ

رہے ہیں کہ ذات کے حضور کا تقاضا ہے فروتنی۔ گو کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ شوق فروتنی سے زیادہ شدت رکھتا ہے۔ فروتنی سے جو مزاج اور جو سطح عمل مطلوب ہے شوق میں وہ انتہائی حالت میں موجود ہے یعنی اگر کوئی پوچھے کہ فروتنی عمل نہ رہے بلکہ وجودی حال بن جائے تو ہم کہیں گے کہ اس کا مطلب ہے کہ فروتنی صرف رُکوع اور سجود تک محدود نہ رہے بلکہ شوق بن جائے۔ شوق کہتے اسے ہیں کہ اے محبوب میں تیری نسبت کے علاوہ موجود ہونے کی کوئی بنیاد ہی نہیں رکھتا۔ میرا آغاز و منتہا تو ہی ہے۔ شوق اس کو کہتے ہیں۔ تو میرا نہیں خیال کہ اس میں فروتنی کو رد کیا گیا ہے۔ اس کو دیکھنے کی دوسری صورتیں بھی ٹھیک ہیں۔ وہ دوسری صورتیں ہیں کہ ذات میں تعدد کا امکان سامنے آتا ہے۔ لیکن یہ ایک کلامی بحث ہے جیسے میں اس بات کو نہیں مانتا کہ اقلیم ذات میں غیر ذات کا قیام متصور ہے لیکن یہ ایک کلامی بحث ہے۔ اگر ہم عقیدہ ذات کی رو سے دیکھیں گے تو یہ چیز میرے موجود عقیدے کی سطح کو بڑھا دیتی ہے کہ میرا اللہ سے تعلق اتنا سچا، اتنا طاقتور اور میرے وجود کی کئی بضاعت کی طرح ہے کہ میں اس کے حضور سے باہر خود کو نہ تصور کر سکتا ہوں نہ موجود رکھ سکتا ہوں۔ نوائے شوق کہہ کر وہ کیا کہہ رہے ہیں کہ یہ میرے وجود کی کل پونجی ہے کہ میں اپنے وجود کی سب سے بڑی طاقت عشق کے ساتھ اللہ کی طرف یکسور ہوں۔

شور کا مطلب یہ ہے کہ وحدت محض کے نتیجے میں بنی ہوئی ساکن فضا میں میرے آجانے سے ہلچل مچ گئی۔ شور کے لیے ضروری ہے کہ دوسرا ہو۔ تو وہاں دوسرا موجود ہے اس وجہ سے شور مچ گیا۔ ”حریم“ کا مطلب ہے کہ جہاں ہر ایک کا داخلہ ممنوع ہو اور جو ”حریم“ میں ہے اس کا اس سے باہر نکلنا بھی ممکن نہ ہو۔ تو ایک ایسی سطح پر ایک دوسرا آ گیا ہے تو وہاں چھائے ہوئے سکون میں ہلچل مچ گئی۔ یہ ایک شاعرانہ بیان ہے۔ میرے خیال میں یہ دینی بحث نہیں ہے کیونکہ اس سے بعد کی جو self-transcendence ہے یہ بھی اعتباری ہے نا، یہ کس نص سے لی گئی ہے کہ ذات ماورائے صفات ہے تو ذات کے بارے میں کچھ اعتبارات قائم ہیں ان اعتبارات کو ایک دوسرا آدمی رد کر رہا ہے تو یہ گویا ذات کے بارے میں دو اعتبارات کی جنگ ہوئی، دو عقائد کی جنگ نہیں ہوئی۔ اگر آپ مجھ سے یہ کہیں گے کہ میرا عقیدہ ہے کہ ذات صفات سے ماورا ہے تو میں کہوں گا کہ اس کے لیے لفظ عقیدہ نہ استعمال کریں کیونکہ یہ عقیدہ بننے کی شرائط پوری نہیں کرتا۔ عقیدہ اعتبار پر نہیں بنتا، خبر پر بنتا ہے۔ وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ ایک اعتبار ذات کی ماورائیت (transcendence) کا ہے، دوسرا اعتبار اس کے برخلاف قائم ہو گیا۔ تو اب یہ دو اعتبارات میں جنگ ہوئی نہ کہ اعتبار بہ مقابل عقیدہ والی صورت حال پیدا ہوئی اور یہ دوسرا اعتبار بھی ہماری تاریخ فکر میں موجود ہے۔ جو لوگ صفات کو عین ذات کہتے ہیں غیر ذات کہنے والے انھیں دین سے باہر نہیں نکالتے یا عقیدے سے باہر نہیں نکالتے۔ اسی طرح کے اعتبار کا ایک تیسرا فرق یہاں پیدا ہوا۔

شوق کے لفظ کے معنی کیا ہوتے ہیں؟ شوق، عشق کی اس خاصیت کو کہتے ہیں جس میں فراق کا تجربہ اور وصال کا یقین گندھا ہوا ہے۔ آپ شوق کے علاوہ کوئی اور لفظ گھڑ نہیں سکتے جس کے معنی میں یہ جامعیت ہو۔ ہم نے امید نہیں کہا یقین کہا کیونکہ اُمید ہوتی ہے غیر حقیقی کے لیے۔ مقصود و مطلوب غیر حقیقی ہو تو اُمید ہوتی ہے۔ مقصود حقیقی ہو تو یقین ہوتا ہے۔ میرا مقصود ہی میرا مصدر ہے۔ مصدر کی حیثیت سے میں اس کے فراق میں ہوں۔ مطلوب و مقصود کی حیثیت سے اس کے وصال کے یقین میں ہوں۔ یہ بالکل تیسرا طریقہ ہے۔ کہ نہ یہ روایتی طریق عشقی ہے کیونکہ وہ کشش پہ ہوتا ہے نہ یہ طریق عقلی ہے، یہ اور چیز ہے۔ یہاں تو کچھ یوں ہے کہ گویا ایک حرکت وجودی اللہ سے ہوئی ہے۔ دوسری حرکت وجودی ہم سے ہو گئی ہے۔ یہ پورا نظام جو ہے وہ دو حرکات وجودی سے بنا ہے۔ اس دائرے کی ایک قوس حرکت حبیہ سے ہے، دوسری قوس حرکت عشقیہ انسانیت سے ہے۔ یہ اس کا متبادل بیان ہے اقبال کے ہاں، اقبال نے اس پورے سانچے کو نہیں جوڑا۔ اس کے اسلوب بیان کو بدل دیا۔

”میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں“۔ یہاں یہ بھی دیکھیے کہ اس میں وصال کا پہلو تو نہیں نکلتا۔ وصال کا مطلب ضم ہو جانے والا، پہنچ جانا، رسائی، پہنچ۔ تو شوق کا لفظ بہت بامعنی ہے۔ اب اس کو ایک مربوط بیان میں ڈھالتے ہیں۔ ”نوائے شوق“ کا مطلب کیا ہے؟ کسی موجود کی تکمیل کیا ہوتی ہے کہ وہ اپنی حقیقت کا مصداق فعلی بن جائے۔ ہم ناقص کیوں ہیں؟ اس لیے کہ ہم اپنی حقیقت کا مصداق بننے میں ناکام ہیں۔ ہماری حقیقت یہ ہے کہ ہم سچے ہیں تو ہم عملاً سچے بن جائیں، مصداق بن جائیں۔ ہیگل کا ایک کرامت جیسا جملہ ہے۔ ایسے فقرے تاریخ میں کم ہوتے ہیں۔ ان کا سارا مسئلہ ہے۔ Realising the actual and actualising the ideal. یا actual and actualising the real۔ تاریخ فلسفہ میں ہی نہیں تاریخ انسانی میں بھی اتنے مکمل فقرے نہیں ملتے۔ یہ ہیگل کا ہے، جو ہم کہہ رہے ہیں ناں مصداق بننا تو اس کا مطلب ہے actualising the real۔ تو ”یہ نوائے شوق“ actualising the real ہے۔ بس وہی چیز مکمل ہے جو اپنی reality کو actualise کر لے۔

اب وہ کہہ رہے ہیں میری reality میری انفرادیت ہے۔ اب اس کو نیچے کے کسی معنی میں نہ لیں۔ ہر موجود کی reality انفرادیت ہوتی ہے۔ تو میری reality انفرادیت ہے، میری یہ انفرادیت actualise ایک ایسے ماحول میں بھی ہوگی جو ماورائے تصور ہے۔ یعنی آپ میرے لیے جو آخری درجہ ہستی بھی رکھ دیں تو وہاں بھی میری انفرادیت actualise ہوگی۔ حریم ذات میں بھی میری انفرادیت actual form میں ہے۔ یہ بہت بڑا مضمون ہے، بہت ہی بڑا مضمون ہے۔ اس میں مشکلات تو ہیں لیکن پہلے مضمون تو پکڑ میں آجائے۔ اب real actualise کیسے ہوتا ہے، actualization کس چیز کا نام ہے، اظہار و بیان (expression) کا۔ اگر کوئی

موجود اپنی حقیقت کو ظہور میں لے آئے تو وہ اپنی حقیقت کو واقعیت بنانے میں کامیاب ہو گیا اور اگر اس کی حقیقت اظہار میں نہیں آئی تو اسے درجہ واقعیت نہیں ملا۔ واقعیت نام ہی ظہور و نمود کا ہے۔ تو نوائے شوق کیا ہے۔ اظہار ہے نا۔ تو میں نے اپنی حقیقت کو آخری درجے میں واقعی بنا دیا۔ ”شوق“ میری حقیقت ”نوا“ اس کا اظہار واقعی۔ میں شور کا مثبت معنی عرض کر رہا ہوں۔ شور کا مثبت مطلب یہ بتانا نہیں ہے کہ مجھ میں اللہ کے بنائے ہوئے حدود ذاتیہ کو توڑنے کی طاقت ہے یعنی جس چیز کو اللہ نے محال بنا دیا ہے اُسے میں توڑ سکتا ہوں، یہ مطلب نہیں ہے۔ یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ میں نے اللہ کو بھی حیران اور پریشان کر دیا ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے، یہ دونوں مطلب نہیں ہیں۔ شور کا مطلب یہاں یہ دکھانا ہے کہ حقیقت وجود کی آخری سطح بھی ان قطبین سے خالی نہیں ہے جہاں میں بھی اپنی انفرادیت کے ساتھ موجود ہوں اور ذات بھی اپنی مطلقیت اور محضیت (absoluteness) کے ساتھ حاضر ہے اور اس میں میں احتیاط اور ادب کی بات عرض کر رہا ہوں کہ ”حریم ذات“ کا مطلب نفس ذات نہیں ہے۔ یہ بے ادبی اس وقت ہوگی جب ہم کہتے کہ ”حریم ذات“ کا مطلب نفس ذات ہے یعنی ذاتِ تحت as such ہے۔ ”حریم ذات“ کا مطلب ہے وہ درجہ وجود جہاں ذاتیت کے علاوہ موجود ہونے کی کسی حالت کا قیام نہ ہونا۔ ذاتیت کسے کہتے ہیں، ماورائے صفات ہونے کا درجہ۔ تو ”حریم ذات“ کا مطلب ہوا کہ جہاں ذات self-transcendent ذات ہوئے بغیر کوئی امر قائم نہ ہو سکے، میں وہاں کے لیے بھی qualify کرتا ہوں۔

شور ایک اصطلاح ہے اس سے واقف ہونا چاہیے۔ شور منفی معنی شور شرابے کے معنی میں نہیں ہے۔ وہ نیچے کی چیز ہے وہ تو روزِ حشر پر ہے۔ علامہ کا شعر ہے: ^{۲۹}

اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی

خطا کس کی ہے یارب لامکاں تیرا ہے یا میرا

اس شعر کو آپ کہیں کہ یہ اللہ ہی کے اقتضائے ذاتی جس نے عرف عام میں اظہار نہیں کیا اس کی تکمیل کی۔ اللہ کے اقتضا کو وہاں سمجھا کہ اگر ہنگامہ ہائے شوق سے لامکاں خالی ہے تو اس کا مطلب ہے کہ اللہ کے یہاں یہ تقاضا ہے کہ لامکاں بھی ہنگامہ ہائے شوق سے خالی نہ ہو تو میں نے خود کو پہنچا کر حریم ذات میں شور مچا کر اللہ کے اُس ذاتی اقتضا کی تکمیل کر دی ہے جو تمہارے علم میں اس لیے نہیں آیا کہ تم صاحبِ شوق ہو نہیں، اب یہ ”شور“ جو ہے اسے ہنگامہ ہائے شوق سے ملا لیجیے بالکل ہم معنی ہیں۔ میں آپ سے عرض کرتا ہوں کہ اللہ ذاتِ حق، موجود ہونے سے ماوراء ہے، محبوب، مطلوب اور معبود ہونے سے ماوراء نہیں ہے۔ یہاں یہ کہا گیا ہے کہ اللہ موجود ہونے کی تمام شرائط سے ماوراء ہے لیکن محبوب ہونا، مطلوب ہونا، معبود ہونا یہ شرائط وجود نہیں ہیں بلکہ یہ لوازم ذات ہیں۔ اللہ کی ذات اللہ ہونے سے تو ماوراء نہیں ہے۔ تو اللہ

ہونے کا مطلب ہے مقصود ہونا، محبوب ہونا، مطلوب ہونا، معبود ہونا۔ ذات اپنی ان شانوں کے ساتھ جس عالم میں ہے وہاں ذاتِ محبوب کا عاشق میں ہوں، وہاں ذاتِ معبود کا عابد میں ہوں، وہاں ذاتِ مطلوب کا طالب میں ہوں۔ یہ غزل بہت زیادہ بامعنی ہے یوں جانیے کہ آپ نے اقبال کا پورا تصور انسان دیکھ لیا۔

آگے بڑھنے اور دوسرے شعر کی شرح پر غور کرنے سے پہلے زیرِ نظر پہلے شعر کا معنی و مفہوم ایک مختصر شرح کی صورت میں بیان کر دیتے ہیں:

اکثر لوگوں کے نزدیک اقبال کا یہ شعر حمد یہ ہے۔ یقیناً ایسا ہی ہے مگر اس کے لیے، یعنی اسے حمد قرار دینے کے لیے، پہلے اس نظامِ معنی کا تعین کر لینا چاہیے جس کی بنیاد پر یہ شعر وجود میں آیا ہے۔ شعور اپنے مقصود کی طرف بڑھنے کے کئی راستے رکھتا ہے جو مقصود کی وحدت یا حیثیت کو مجروح کیے بغیر اُس کے اور خود اپنے حوالے سے ایسے تصورات کے قیام کا ذریعہ بنتے ہیں جو آپس میں یکسانی نہیں رکھتے اور کہیں کہیں ایک دوسرے سے متضاد اور متضاد بھی ہو جاتے ہیں۔ اگر ہم یہ جان لیں کہ خدا اور انسان کے تعلق پر اُستوار فلاں خیال یا بیان ان دونوں کرداروں کو کس نظر سے، کس رُخ سے اور کس غرض سے دیکھنے کا نتیجہ ہے، تو ایک تو ہم اُس کے معنی کی نوع اور اُس کی معنویت کے خیر تک پہنچ جائیں گے اور دوسرے یہ کہ کسی مستند روایتِ حقائق میں اُس تصور یا قول کا مرتبہ دریافت کیا جاسکتا ہے۔ اس پوری مشق سے گذرنا بہت ضروری ہے ورنہ اس شعر کو حمد یہ مان لینے کے باوجود یہ سوال کسی بھی وقت سر اٹھا سکتا ہے کہ اس حمد کا حقیقی محمود کون ہے؟ خدا یا آدمی؟ ایسے لانیخِ سوالات سے جان چھڑانے کا بس یہی ڈھب ہے کہ ہم اُس تناظر تک پہنچنے کی کوشش کریں جس سے اس شعر کا بنیادی معنی پیدا ہوا ہے۔ اس طرح وہ مزاجِ معنویت اُبھر کر سامنے آ جائے گا جو اس شعر میں موجود یا اس سے اخذ کیے جاسکنے والے تمام مفاہیم میں ایک اٹل شرط بلکہ روح کی طرح کارفرما ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ اس شعر میں خدا اور انسان کو کس نظر سے دیکھا جا رہا ہے؟ یہ شعر بتاتا ہے کہ اُس نظر سے جس کا مقصود دیدِ خدا نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔ یہ نظر حقیقتِ انسانی کا مشاہدہ کرنے کے لیے وجود میں آئی ہے۔ دوسرا سوال ہم نے یہ تجویز کیا تھا کہ اقبال ان دو کرداروں کو کس رُخ سے دیکھ رہے ہیں؟ اس شعر میں کارفرما زاویہ دید یہ ہے کہ خدا بھی اپنی دونوں شانوں، یعنی تشبیہ و تنزیہ کے ساتھ گویا دکھائی دے رہا ہے، اور انسان بھی اپنی حقیقت کا فعال مجسمہ بن کر نظر کے سامنے ہے۔ دونوں کا اندازِ مشہودیت، تاثرِ رویت اور درجہِ منظوریات ایک ہے۔ فرق یہ ہے کہ خدا ایک رسمی خدا ہے، جسے سب جانتے اور مانتے ہیں، جبکہ انسان ایک ایسے روپ میں ہے جسے کسی نے نہیں دیکھا، ایک ایسے مقام پر ہے جسے اس کی رسائی سے باہر سمجھا جاتا ہے۔ انسان کا یہ روپ الوہی سا لگتا ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس کے چہرے کو کمالِ مشاطگی کے ساتھ خدائی چہرہ بنایا گیا ہے۔ یہ چہرہ ظاہر ہے کہ بہت متاثر کن ہے مگر اس کو دیکھ کر

شدت تاثر کے ریلے میں بہ جانے والا قاری یا سامع اسے حقیقی نہیں سمجھتا۔ وہ انسان کے اس روپ پر یقین نہیں کرتا۔ کسی بیان کے معنی متکلم کے مقصد سے بھی عبارت ہوتے ہیں۔ اس لیے اس شعر کا محرک بننے والی غرض کی تحقیق کی جائے تو بالکل واضح طور پر نظر آتا ہے کہ اقبال نے یہ شعر انسان کی حقیقت کا اظہار کرنے کے لیے ایک ڈرامائی اسلوب کے ساتھ کہا ہے۔ اس شعر کا ادنیٰ درجے میں بھی یہ مقصود نہیں ہے کہ اللہ کی معرفت کا کوئی بند دروازہ کھولا جائے، اس کا کل مدعا بس اتنا ہے کہ عظمت انسانی کو بڑائی کے اُلوہی معیار پر ثابت کیا جائے، اور کمال انسانی کو اُسی ماورائے تعینات بلندیوں میں کارفرما دکھایا جائے جو ذات الہیہ کا عالم ہے۔ انسان کو کمال حقیقی سے متصف دکھانے کے لیے اقبال نے ذات حق کے انداز کمال کو انسان میں صرف کر دکھایا ہے۔ مثلاً اللہ تعینات حتیٰ کہ اپنے اسماء و صفات سے ماورا ہے، عین اسی طرح انسان بھی تمام تعینات یعنی زمان و مکان سے اُسی کی طرح ماورا ہے بلکہ انسان کو خدا کے مقابلے میں یہ امتیاز حاصل ہے کہ لامکان میں یعنی حریم ذات میں خدا جیسے حالت انفعال میں ہے اور انسان پوری طرح فعال ہے۔ خدا کو تو اپنے کمال حقیقی کے اقتضا پر اپنی صفات سے ماورائیت اختیار کرنا پڑی لیکن انسان کی شان یہ ہے کہ وہ اُس مرتبہ وراء الوراء پر بھی اپنی صفات کو برسرِ کار رکھتے ہوئے موجود ہے یعنی صفات خداوندی جس مرتبے تک نہیں پہنچتی انسانی اوصاف کی رسائی وہاں تک ہے۔ انسانی خودی کا یہ الوہی structure ہی دراصل اس شعر کا منہبائے معنی ہے اور اس کے تمام معنوی اجزا کو اس مرکز و منہبہ کے تابع رکھے بغیر ہم اس شعر کی مراد کو نہیں پہنچ سکتے۔ ان تمہیدی کلمات کو ذہن میں رکھتے ہوئے کچھ نکات اور بھی ہیں جو اس شعر کی تفہیم میں ضروری معاونت کر سکتے ہیں۔

۱۔ یہ شعر حقائق کی اقلیم سے تعلق رکھتا ہے۔ حقائق کے بارے میں ہماری روایت کے اندر دو اصولی perspectives تسلسل سے پائے جاتے ہیں، عشقی اور عرفانی۔ عشقی perspective حقیقت کا وجودی perspective ہے اور عرفانی حقیقت کا علمی تناظر ہے۔ یہ دونوں اسالیب اگر کسی وجہ سے اُدھورے رہ جائیں تو پھر عاشقانہ تناظر شاعرانہ بن جاتا ہے اور عارفانہ تناظر فلسفیانہ ہو جاتا ہے۔ اس شعر کا قوام کس تناظر سے اُٹھا ہے، اسے دیکھنا آسان ہے۔ اگر یہ عاشقانہ روایت کا شعر ہے تو اس کا مضمون بھی ہماری روایت میں موجود ہونا چاہیے اور اُس مضمون کا سبب بننے والے احوال بھی ہمیں شروع سے دستیاب ہونے چاہئیں اور اس کا محرک بننے والی اغراض بھی ہماری روایت میں صراحت کے ساتھ ظاہر دکھائی دینی چاہئیں۔ اسی طرح اگر یہ شعر عرفانی قبیل سے ہے تو یہاں بھی وہی سبب کچھ ہونا چاہیے۔ میرے مطالعے کی حد تک یہ شعر بلحاظ معنی بھی منفرد ہے اور باعتبار کیفیت بھی۔ اس سے برآمد ہونے والے مفاہیم، احوال وغیرہ سرے سے غیر روایتی ہیں اور ہماری عرفانی اور عشقیہ روایت کا کوئی ایک جز بھی ایسا نہیں ملتا جو اس شعر سے کسی بھی درجے میں مماثلت رکھتا ہو۔ صفات الہیہ کو بت قرار دے کر انسان کو بت شکن بنانا ہر پہلو سے

ایک بہت ہی نادر، منفرد اور غیر روایتی بات ہے جس پر فخر کیا جاسکتا ہے اور جس کو رد بھی کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہم شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ تصور کو تحقیق کی روایتی فضا سے نکال کر دیکھیں تو یہ شعر پُر شکوہ معنی آفرینی اور پُر تاثیر مضمون بندی کا ایک اچھا نمونہ ہے۔ خدا اور انسان کے تعلق میں پائی جانے والی اُن آرزوؤں اور تمناؤں کو (جو مسلمہ عرفانی اور عشقی حدود سے باہر کی ہیں) سر کرنے اور انھیں محسوس کرنے کا یہ شعر ہم پر ایک دروازہ کھول دیتا ہے۔

عشق کو اس سطح پر پہنچا دینا کہ وہ خود محبوب پر عاشق کی رونمائی کرے، بہر حال اقبال کا ایسا کارنامہ ہے جس پر بہت سے لوگ رشک کرتے ہیں اور کئی لوگ شک بھی کرتے ہیں۔ خیر اس سے کیا ہوتا ہے شاعری کا نظام معنی کسی بھی طرح کی موقف سازی کو قبول نہیں کرتا۔

۲۔ یہ شعر کسی صوفیانہ واردات کا بیان نہیں ہے۔ بلکہ ایک نظریے کا جمالیاتی اظہار ہے کیونکہ جمالیاتی اظہار اثر انگیز اور کیفیت خیز ہوتا ہے لہذا کچھ لوگ اسے کسی حال کا انکشاف سمجھ لیتے ہیں۔ اس لیے اس شعر کی متصوفانہ تشریح کا رِلا حاصل ہے تاہم ایک متصوفانہ شرح البتہ کی جاسکتی ہے۔ اور وہ یہ کہ شوق عشق کا وہ جوہر ہے جو مسلسل برسرِ عمل رہتا ہے۔ کوئی حضور اُسے مطمئن نہیں کر سکتا اور کوئی غیب اُسے معطل نہیں رکھ سکتا۔ یہ جوہر تسکین و اضطراب اور سیرابی و تشنگی کے اُصول پر فعال رہتا ہے۔ ہر تسکین ایک نئے اضطراب کی محرک ہے اور ہر سیرابی ایک نئی پیاس کا پیش خیمہ۔ دوسری طرف محبوب حقیقی بھی شہود و غیب اور حضور و خفا کی لامتناہی شان رکھتا ہے۔ سو شوق عشق کی لامتناہیت ہے جو غیب و حضور کے ہر مرحلے پر شانِ محبوبی سے ہم قدم رہتی ہے۔

۳۔ اس شعر کا خلاصہ یہ ہے کہ عشق الہی انسانی خودی کی اصل ہے اور جہاں تک عشق کی رسائی ہے وہاں تک خودی کی بھی پہنچ ہے۔ عشق لامکاں تک رسائی رکھتا ہے تو عاشق کی خودی بھی وہاں باریاب ہے۔

حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں

اس شعر کی اندر سے سیر کرنے سے پہلے ایک آدھ چیز کو دیکھ لینا شاید مفید ہو۔ ایک تو یہ کہ اس شعر میں اس غزل کے مجموعی مزاج کی طرح کوئی شاعرانہ پن پیدا کر کے فائدہ نہیں اُٹھایا گیا۔ نہ اس میں کوئی تمثیل و تصویر (imagery) ہے، نہ بلند آہنگی اور شکوہ پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، نہ زور لگا کر تزیین و آرائش کی گئی ہے۔ اس کے باوجود اس شعر کو کامیابی سے بڑی شاعری کی اس عمارت کے عناصر تعمیر میں بنادیا گیا ہے۔ اس بات کو سمجھنا چاہیے۔ دوسرے درجے کی شعری روایت تزیین و آرائش کی روایت ہوتی ہے۔ لیکن انسان کا تخلیقی کمال اپنے منتہا پہ پہنچ کے زیادہ سے زیادہ سادگی اور خالص پن پیدا کر لیتا ہے۔

یعنی انسان کا جو تخلیق (creative self) اپنی منزل پر پہنچ کر جیسے ظاہر ہوتا ہے وہ اسلوبِ اظہار بہت زیادہ مزین نہیں ہوتا، اس میں صنائعِ بدائع کا غلبہ نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے بڑی شاعری کے بعض نمونے خطابت سے نزدیک اور مصوری سے دور ہوتے ہیں۔ اقبال نے اگرچہ خطابت اور مصوری کو ان کے نقطہ کمال پر یکجا کر کے دکھایا ہے لیکن ہم یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ بڑی شاعری کی ایک قسم میں خالص اظہار و بیان (pure expression) اور ادراک محض (pure perception) کو ان کے منتہا پہ پہنچا کر ایک کر دیا جاتا ہے۔ یہ پوری غزل اس کی ایک مثال ہے۔ مثال کے طور پر زیرِ نظر شعر میں کوئی سجاوٹ نہیں ہے، سادہ جملے ہیں: ”حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں / میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں“۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جمالیاتی شعور بھی شعور کی دیگر قوتوں کی طرح ان حقائق کا متلاشی ہوتا ہے جن کے لیے عقل اور شعور کی دیگر قوتیں سرگرداں رہتی ہیں۔ شعور کی کوئی بھی نوع اپنے منتہا پہ پہنچ کر شعور کی دیگر اقسام سے مغائرت کو، غیریت کو، فاصلے کو ختم کر دیتی ہے۔ یہ شعر اس کی ایک عمدہ مثال ہے۔ اس کا مضمون شعور کی تمام قوتوں کے لیے لائق تسلیم ہے اور شعور کی دیگر قوتیں مثلاً عقل اس شعر پر جب غور کرتی ہے تو وہ اس کے مافیہ کو گویا اپنے سفر کے حاصل کے طور پر قبول کرتی ہے، زاوِ راہ کے طور پر نہیں۔ اقبال کا اس غزل میں خصوصاً اور اپنی بڑی شاعری کے دیگر نمونوں میں عموماً یہ ایک خاص وصف ہے کہ وہ جمالیاتی شعور کے حاصلات کو عقلی شعور وغیرہ کے لیے بھی مایہِ ادراک (principal data) بنانے کی قدرت رکھتے ہیں۔

یہاں ایک نکتہ اور دیکھ لیجیے جو اس شعر سے غیر متعلق نہیں ہے۔ اقبال اُردو کی حد تک اس اعتبار سے ایک بالکل منفرد شاعر ہیں کہ اُن کی شاعری سے ہم ایک بہت بڑا اصول دریافت کر سکتے ہیں، ایک ایسا اصول جو جمالیاتی اصول بھی ہے۔ وہ اصول یہ ہے کہ حقائق کی طرف پیش رفت کے لیے جمالیاتی قوتوں کو خود تنزیہی (self-transcendence) کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ جس نے نہیں سمجھا وہ اقبال کی شاعری کی اصل قدر و قیمت نہیں جان پائے گا۔ اقبال نے جمالیاتی شعور میں ایک self-transcendence پیدا کرنے کا جو کارنامہ انجام دیا ہے اس کی مثالیں اردو کی شعری روایت میں خال خال ہی ملتی ہیں۔ self-transcendence کہنے سے میرا مطلب ہے کہ جمالیاتی شعور اپنے حاصلات کو اپنی ملکیت سمجھنے کی بجائے انہیں ایک ایسی عطا کے طور پر قبول کرے جو اسے اپنی کاوشوں سے حاصل نہیں ہو سکتے تھے۔ یہ self-transcendence جمالیاتی شعور میں پیدا کر دینا تقریباً ناممکن کاموں میں سے ایک ہے، کیونکہ جمالیاتی شعور میں مالکانہ تصرف بہت ہوتا ہے۔ یہ حقیقت کے بیان اور حقیقت کے ادراک میں بھی کچھ ایسی رنگین آمیزشیں کر لیتا ہے کہ اس حقیقت پر پھر عقل وغیرہ کا کوئی حق ملکیت کا دعویٰ نہیں رہ جاتا۔ یعنی جمالیاتی شعور کی اساس شعورِ انفرادیت (sense of individuality) ہے۔ اقبال نے اس جذبہ انفرادیت کو

جمالیاتی شعور کے اندر جا کر اس کی بہترین شرائط کو پورا کرتے ہوئے مغلوب کر کے دکھا دیا۔ اندازہ کیجیے کہ یہ کتنا بڑا کارنامہ ہے! جمالیاتی شعور، انفعال کو قبول بھی کرے گا تو انفعال میں بھی ایک احساسِ ملکیت رہتا ہے کہ یہ جلوہ صرف مجھے نظر آیا ہے، یہ جلوہ عقل کو نظر نہیں آ سکتا۔ اقبال نے جمالیاتی شعور کو بلند ترین مناظر سے بھی روشناس کروایا اور پھر یہ بھی باور کروا دیا کہ یہ مناظر تم سے خاص نہیں ہیں یا یہ مناظر تم نے پیدا نہیں کیے۔ جمالیاتی شعور کے دو ہی کام ہیں کہ یا تو وہ منظر کو پیدا کرتا ہے یا ایک بالکل انفرادی زاویے سے منظر کا سامنا کرتا ہے۔ تو اقبال نے کوئی منظر جمالیاتی شعور کی سربراہی میں نہیں بننے دیا، ہر منظر کو جمالیاتی شعور کا منتہا بنا کر پہلے سے موجود دکھایا۔ یوں انھوں نے جمالیاتی شعور کے اس انفعال کے پیچھے کارفرما خوش فہمی کو بھی ختم کر دیا کہ یہ منظر صرف جمالیاتی تسکین کے لیے ہے، یہ منظر صرف جمالیاتی سرشاری اور تکمیل کے لیے ہے۔ اقبال نے بڑے بڑے جمالیاتی مراحل طے کیے اور اس طرح طے کیے کہ اس میں وہ اپنے پڑھنے والے کو اس احساس میں مبتلا ہونے کی اجازت نہیں دیتے کہ یہ ان کی esthetically fulfilling کاوش ہے، اس سے مقصود محض جمالیاتی تسکین ہے۔ وہ جمالیاتی شعور کے سارے تقاضے پورے کرتے ہوئے اپنے قاری کو اس بات پر مجبور کر دیتے ہیں کہ اس کا صرف جمالیاتی مصرف نکالنے کی کوشش نہ کرنا۔

اس کا fulfilling ہونا محض جمالیاتی سطح تک محدود نہیں ہے بلکہ ایک وجودی پھیلاؤ رکھتا ہے۔ اس کو سمجھنے بغیر اقبال کے نظام معانی (meaning structure) کو آپ نہیں سمجھ سکیں گے۔ نظام معانی تو دور کی بات ہے آپ اقبال کی تکنیک کو نہیں سمجھ سکتے۔ یہ بھی دیکھیے کہ اس شعر میں شدت کتنی ہے۔ بڑی عمارت کسے کہتے ہیں؟ بڑی عمارت اُسے کہتے ہیں جس میں دو چار اینٹیں اگر غلط بھی لگی ہوں تو اُن کی طرف آپ کی توجہ نہ جائے۔ قلعے کی عمارت میں دو چار دس اینٹیں اگر الگ الگ بے ترتیب بھی لگی ہوں تو آپ کی نگاہ ادھر نہیں جاتی۔ آپ انہیں دیکھ کر بھی کوئی اہمیت نہیں دیتے لیکن اگر میں آپ کے گھر جا کر دیکھوں کہ دروازہ غلط لگا ہوا ہے تو فوراً پکڑ میں آ جائے گا اور وہ گھر کی خوبصورتی کے بارے میں میرے تاثر کو مجروح کر دے گا۔ اس شعر میں ایک فنی غلطی ہے کہ تخیلات اور تجلیات ٹھیک توانی نہیں ہیں۔ جمع کے صیغے کو قافیہ بنانے کے لیے ضروری ہے کہ وہ الفاظ مفرد حالت میں بھی قافیہ بن سکیں۔ تخیل اور تجلی ایک دوسرے کے توانی نہیں ہیں۔ اس میں عیب موجود ہے لیکن اس شعر کو پڑھنے والا کوئی بھی شخص یہ عیب جاننے کے باوجود اس کی طرف اوّل تو متوجہ نہیں ہوتا اور اگر متوجہ ہوتا ہے تو اس کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ تو یہ بڑی تمیز کی پہچان ہے ورنہ کوئی چھوٹا شاعر یہ غلطی کرتا تو لوگ اس غلطی کو پکڑ کے شعر کو دفن کر دیتے۔

اس میں ”حور و فرشتہ“ کلیدی الفاظ (stress words) ہیں، ان کے بہت بڑے معنی ہیں۔ آپ ذرا علامت سازی اور تمثیل کی قوت دیکھیے کہ ”حور و فرشتہ“ کی تو خود علامتیں بنتی آئی ہیں، یہ خود symbolize

ہوتے آ رہے ہیں۔ یہ خود علامتوں کا موضوع ہیں لیکن یہاں ان کو علامت بنا دیا گیا۔ یہ ایک بڑی جست ہے۔ حور و فرشتہ ایک بالاتر سطح وجود کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ جو بھی سطح وجود بالاتر ہو وہ علامت نہیں بنتی بلکہ علامت کا موضوع بنتی ہے۔ علامت کہتے ہیں حاضر کو اس طرح استعمال کرنا کہ غائب کی کچھ presence، کچھ حضوری میسر آ جائے۔ حور و فرشتہ دونوں عالم غیب میں ہیں۔ سو غیب کے امور کو مزید غائب در غائب کی علامت بنانا یہ بہت بڑی بات ہوتی ہے۔ تو ایک تو حور و فرشتہ اس میں مرکزی کلیدی لفظ ہیں۔ اس کے علاوہ تجلیات، نگاہ اور تجلیات۔ ان کو دیکھنے کا پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہاں اقبال نے انسان کو وجود یا حقیقت کی تین سطحوں پر مرکز میں جا کر بٹھا دیا۔ وہ تین سطحیں کیا ہیں؟ حور، عالم خلد یعنی subtle manifestation۔ فرشتہ، عالم ملکوت یا عالم امر جو اس سے اوپر کا عالم ہے۔ حور کا محل و مقام جنت ہے۔ فرشتہ جنت سے اوپر کے عالم میں اپنی موجودگی رکھتا ہے یعنی عالم امر یا عالم ملکوت۔ تیسرا عالم ہے عالم ذات و صفات، یعنی تجلیات۔ تجلیات کسے کہتے ہیں؟ presence without mediation حضور بلا واسطہ، درمیانی وسیلے کے بغیر حضور حق۔ تجلی کہتے ہیں کسی حقیقت کا ظہور جو مظہر کا پابند نہ ہو، جسے وسائط اور وسائل کی ضرورت نہ ہو، جسے مظاہر کی حاجت نہ ہو یعنی حضور محض (pure presence) یا ظہور خالص (pure manifestation)۔ تو تجلیات کی نسبت حق سے ہے۔ فرشتہ حق کا عالم امر ہے یعنی domain of commands۔ حور اس کا وہ درجہ ہے جہاں وہ ظاہر ہے، مظاہر میں۔ اب ان تین عالموں، ان تین اقلیموں کے علاوہ ہمارے آپ کے اندر ہستی اور اس کے حقائق کی سطحوں کا کوئی اور تصور نہیں ہو سکتا۔ جنت عالم امر نہیں عالم خلق ہے، ملکوت عالم خلق نہیں عالم امر ہے، تجلیات ان سے ماورائیں تو عالم حق ہیں یعنی حق، امر، خلق۔ اور ان درجوں پہ اقبال نے نشر میں بھی کلام کیا ہے۔ تو تجلیات کا تعلق حق سے ہے، فرشتوں کا تعلق امر سے ہے۔ حور کا تعلق خلق کے درجہ لطیف (subtle degree) سے ہے اور تینوں میں ایک چیز مشترک ہے: دوام۔ آپ ذرا غور فرمائیے کہ دنیا کا ذکر نہیں کیا، کیونکہ دنیا دوام کی شرط کو پورا نہیں کر رہی۔ علامہ نے یہ کیا ہے کہ وجود کی یہ تین سطحیں جو دائمی ہیں، ان تین دائمی سطحوں پر انسان مرکزی کا سامان کر رہے ہیں۔ عام تصور مرکزیت انسانی کا یہ ہے کہ وہ کائنات کا مرکز ہے۔ یہ تو عام تصور ہے کہ لوگ کہتے ہیں کہ انسان اشرف المخلوقات ہے۔ انھوں نے اس تصور کو ایک طرف رکھ دیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ یہ انسانی مرکزیت کا عام اور عامیانہ بیان ہے۔ انسان مرکز ہے ان تین سطحوں کا جن تین سطحوں کو زوال نہیں، جن تین سطحوں کو فنا نہیں ہے۔ یعنی انسان وجود اور حقیقت کے فعل و انفعال میں فعال وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے بڑھ کر آپ کیا تصور کریں گے کہ جہاں انسان نہیں ہے وہاں کا بھی مرکز ہے۔ یہ تصور کتنا خوبصورت ہے۔ یہ تو ہے اس شعر کا معنی۔ حور و فرشتہ کو ہم نے کھول دیا۔ اب لیجیے تجلیات کو: تجلی کہتے ہیں حقیقت کو صورت بنا سکنے والی ذہنی قوت کو۔ یہ تجلی کی آخری جامع تعریف ہے۔ تو

علامہ کہتے ہیں کہ میں کیونکہ خود حقیقت ہوں لہذا میرے اندر وہ قوت ہے کہ میں حقائق کو، غائب امور کو، صورت دے سکتا ہوں۔ اب یہ کس سے ظاہر ہے۔ ’حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں‘، یعنی حور و فرشتہ اس طرح ہو نہیں سکتے جو میرے تخیل کے خلاف ہو۔ حور و فرشتہ کو خلق ہی اس لیے کیا گیا ہے کہ وہ میرے حدود و تخیل میں رہ سکیں۔ یہ کتنی بڑی بات ہے!۔ یہاں یہ بھی غور فرمائیے کہ علامہ نے کہا ہے۔ ”خلل“ اور یوں حور و فرشتہ اور تجلیات میں فرق مراتب ملحوظ رکھا ہے۔ تجلیات کا ادب پوری طرح ملحوظ رکھا ہے، اسیر اور خلل، خلل یہاں اہم لفظ ہے۔ وہ کہہ رہے ہیں۔ کہ حور و فرشتہ بنے ہی اس لیے ہیں کہ میرے تخیلات کے پابند رہیں۔ اگر آپ غور کریں تو پورے نظام خلق میں فرشتوں اور حوروں کا وجود انسان کی ذہنی، روحانی اور وجودی ضروریات کی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ حور اور فرشتے کو وہ ہونے کی اجازت نہیں ہے جو میرے تخیل سے باہر ہو۔ جو انداز وجود (mode of being) میرے تخیل سے باہر ہے وہ حور اور فرشتے کو اختیار کرنے کی طاقت نہیں ہے۔ یہ تو بہت ہی بڑی بات ہے۔ عام لوگ تو زیادہ سے زیادہ یہ کہیں گے کہ ہم مجبور ملائک ہیں۔ مطلب یہ عام دہرائی جانے والی باتیں ہیں۔ اگر مرکزیت آدم کا یہ مسئلہ آدمی کے لیے ایک روحانی اور وجودی اور انتہائی اہم مسئلہ بن جائے تو پھر وہ اس مرکزیت کو اس طرح بیان کرے گا۔ آپ انسانی مرکزیت کے بہت سے بیانات سے مانوس ہیں لیکن انسانی مرکزیت کے بیان کا یہ درجہ ہمارے تجربے میں نہیں تھا۔

عالم جنت ہو یا عالم امر ہو، عالم جنت یعنی تائجی دُنیا ہو یا عالم امر یعنی اسبابی دُنیا ہو، یہ دونوں انسان کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے بنائی گئی ہیں۔ دنیا اپنی بنیاد و اساس میں، دُنیا اپنے نتائج میں دونوں اعتبار سے انسان کے لیے بنائی گئی ہے، اور اقبال اس کو اپنی اصطلاح میں تسخیر عالم کہتے ہیں۔

تیسرا بہت اہم لفظ ہے ”نگاہ“۔ نگاہ اور تخیل میں کیا فرق ہے؟ کائنات میرے علمی اور عقلی وجود کی مظروف ہے۔ یہ تخیلات ہو گیا۔ اگر فلسفیانہ زبان میں ہم کہیں تو یوں کہیں گے کہ میرا ذہنی وجود کائنات کا احاطہ کرتا ہے۔ یہ کائنات، یہ مادی دنیا، یہ ظہورِ لطیف اور یہ غیر مادی اقلیم (non material world) ان تینوں سطحوں پر یہ میرے عقلی اور ذہنی وجود کے احاطے میں ہے۔ میرے ایک عارفانہ اور عاشقانہ وجود میں بھی ہے۔ وہ وجود عالم حق میں بھی مرکزیت رکھتا ہے۔ میرا ذہنی وجود عالم خلق کا مرکز ہے۔ عالم خلق کی تمام سطحوں کا مرکز ہے۔ یہ میرا عقلی وجود ہے۔ میرا ایک روحانی اور عاشقانہ وجود بھی ہے۔ وہ وجود عالم حق میں بھی بہت اہم پوزیشن رکھتا ہے۔ ”نگاہ“ کیا ہے، نگاہ انسان کے عارفانہ اور عاشقانہ وجود کی وہ قوت ہے جو اس کی مراد و مقاصد، اس کی منازل کو حاصل کرنے کے لیے درکار ہے۔ انسان کے ذہنی وجود کا موضوع و ہدف کائنات ہے، انسان کے روحانی وجود کی منزل اور مقصود خدا ہے۔ ”نگاہ“ اقبال کے یہاں اکثر انسان کے روحانی وجود کے آلے کے معنی میں استعمال ہوتی ہے کہ میرے دیکھنے کو اللہ نے اپنے دیکھنے کے لیے

بنایا ہے، مجھے نظر اللہ نے اس لیے دی ہے کہ میں اُسے دیکھ سکوں۔ مولانا روم کے الفاظ میں: ۳۰

آدمی دید است باقی پوست است

دید آں باشد کہ دید دوست است

مجھے تخیل اس لیے دیا ہے کہ کائنات میرے احاطے سے باہر نہ نکل پائے۔ تو کہتے ہیں کہ میری مرکزیت اور مُرادِ الہی ہونے کا منظر صرف عالم خلق ہی میں نظر نہیں آتا بلکہ یہ ناچیز اس طرح بنایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو بلا واسطہ تجلیات ہیں ان میں بھی میرا لحاظ کارفرما ہے۔ اللہ کا اتنا ہی ظہور ہے جتنا انسان کی سمائی اور برداشت میں ہو۔ یہ خلل ہے میری وجہ سے۔ یہ تحدید اللہ نے ڈال دی کہ خود کو پورا ظاہر نہیں کرتا۔ اتنا ظاہر کرتا ہے جتنے کا یہ متحمل ہو سکے۔ اب آپ سمجھ کتنی بڑی بات ہے کہ اللہ نے اپنے امر و خلق اور اپنے ظہور میں، سب چیزوں میں، میرا خیال رکھا ہے۔ اللہ نے کوئی ایسی چیز تخلیق نہیں کی جو میری مرکزیت کا انکار کرے، اللہ نے کوئی ایسا امر نہیں دیا جس میں مجھے مخاطب نہ بنایا گیا ہو، جو میری ضرورت سے لاتعلق ہو، حتیٰ کہ اللہ نے اپنا کوئی ایسا اظہار نہیں کیا ہے جو میری برداشت سے زیادہ ہو۔ یہ خلل کہتے ہیں رخنہ اور کمی کو، کہ اللہ چاہتا تو اپنا پورا اظہار کرتا لیکن پورا اظہار اس لیے نہیں کیا کہ وہ میری برداشت سے باہر تھا۔ اللہ نے اپنا ہر اظہار اس لیے کیا ہے کہ وہ اپنا دیکھنے والا مجھے بنا چکا ہے۔ اس کا دیکھنے والا میرے علاوہ کوئی نہیں ہے تو وہ میری وسعت دید میں رہ کر خود کو ظاہر کرتا ہے، میری حد ”نگاہ“ تک ہی ظہور کرتا ہے۔

اب کلیدی الفاظ سے بڑھ کر شعر پر نظر کیجیے۔ بڑی شاعری کے ایک وصف پر کامل اتفاق ہے۔ وہ اتفاق ایسا ہے کہ اگر یہ وصف نہ پایا جائے تو شاعری کا کوئی نمونہ بڑا نہیں کہلائے گا۔ اسے کہتے ہیں شرافتِ معنی (nobility of content) کہ اس کے معنی اتنے مکمل ہوں کہ انھیں اپنے ادراک اور اظہار دونوں کے لیے کسی آرائش کی ضرورت نہ ہو۔ فنی زبان میں اسی کو معنی آفرینی بہ درجہ کمال کہتے ہیں۔ معنی اور مضمون کا فرق نظر میں رہے۔ معنی مکمل ہو جائے تو مضمون سے اپنی علیحدگی یا امتیاز کو گوارا نہیں کرتا۔ شعور جب اپنے کسی خیال یا اپنے کسی فہم یا اپنے کسی حاصل کو حتمی ترتیب و تنظیم فراہم کر دے تو وہاں معنی اور مضمون کا فرق ختم ہو جاتا ہے۔ اس کو کہتے ہیں شرافتِ معنی (nobility of content)۔ جن لوگوں نے فکشن، ناول، افسانہ وغیرہ پڑھا ہو یا مذہبی تحریریں ہی پڑھی ہوں انھیں یہ بات معلوم ہے کہ nobility اس شرف کو کہتے ہیں جس میں تقابل نہ پایا جائے یعنی ایسی بڑائی جو تقابل کا نتیجہ نہ ہو۔ تو اگر کسی چیز میں تقابل نہیں پایا جا رہا جو تقابل کا نتیجہ نہیں ہے تو اس میں کثرت اور امتیاز نہیں پایا جائے گا۔ یعنی مضمون اور معنی کا فرق باقی نہیں رہے گا۔ تو شرفِ معانی کو کسی آرائش کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ وہی بات ہے جس کو ہم نے پہلے یوں کہا تھا کہ اس پوری غزل میں شاعرانہ پن نہیں ہے لیکن یہ اردو شاعری کی روایت میں بڑی غزلوں میں سے ایک ہے۔ خود اقبال

کی غزلوں میں بہت بڑی غزل ہے۔

اس غزل کا دوسرا وصف ہے universality — ایک بلا قید اور بلا شرط ہمہ گیری۔ ایسی کلی آفاقیت، ادراک اور اظہار دونوں سطحوں پر ایک کامل خالص پن اور purity کے ساتھ ظہور کرتی ہے۔ جس طرح ادراک و اظہار دونوں میں شرف و علو ہوتا ہے، اسی طرح صفا و محضیت بھی ہے۔ یعنی وہ منتہائے معنی جس کو ادراک و اظہار میں آرائش اور تزئین کی ضرورت نہ ہو۔ یہ اس کا دوسرا وصف ہوگا۔ اخلاص یا purity کسے کہتے ہیں؟ اخلاص کہتے ہیں جس کو تزئین اور آرائش کی ضرورت نہ ہو۔ اسی وجہ سے اس میں دوسرا وصف یعنی صفا و اخلاص بھی اپنی شدت اور وسعت کے ساتھ موجود ہے۔ شدت کے ساتھ یوں کہ یہاں ”میں“ یعنی انا کو ایک آدرشی، مثالی حیثیت دے کر خود اس اصول پر قدم جمانے کی جدوجہد کی جا رہی ہے۔ اسی کو ہم idealization of ego یا idealization of self کہہ رہے ہیں۔ ”میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں“، اس مصرع میں اپنی اس حقیقت ذاتیہ پر، ideal ego پر واقعاً، بالفعل قدم جمانے کی شدید ترین کوشش پائی جا رہی ہے۔ یعنی اپنی خودی کے دونوں سروں کو مربوط اور متوازن اور لازم و ملزوم بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ خودی کے دو، سرے کیا ہیں جن سے باہر خودی کا کوئی تصور اور کوئی ماحول فرض بھی نہ کیا جاسکے۔ جیسے زمین کا north pole اور south pole سے باہر کوئی وجود نہیں ہے۔ اسے فرض بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح انا کے دو، سرے ہیں۔ ایک اس کا نہائی اور اصلی سرا، اس کی اساس حقیقی ہے۔ ایک اس کی فعلی واقعی صورت ہے۔ اس شعر میں یا اس پوری غزل میں اپنی selfhood کو اس کے اصلی اور واقعی دونوں سروں پر عملاً استعمال کرنے کی شدید جدوجہد نظر آتی ہے۔ اسی کو ہم اس غزل میں وسعت معنی قرار دیتے ہیں، یعنی ایک ایسی وسعت جس میں اضافہ مہمل ہے۔ purity کسے کہتے ہیں؟ جس میں اضافہ محال ہو، یا مضر ہو۔ جس میں کمی محال نہ ہو تو مضر ضرور ہو۔ تو آپ ذرا دیکھیے کہ اس میں دو necessary ends of meaning ہیں۔ وہ کیا ہیں، جن کے باہر خود وجود ہی کا کوئی تصور نہ کیا جاسکے۔ جن کے باہر وجود کا تصور اپنے کسی بھی مصداق سے عاری ہو۔ وہ ہے خدا اور انسان، اور بیچ میں کائنات۔ اس شعر میں آپ غور فرمائیں اور اس پوری غزل میں غور فرمائیں کہ یہ دونوں ہی ساتھ ساتھ جڑی حالت میں اظہار پاتے ہیں۔ یہ پوری غزل انسان اور خدا کے تعلق کے منتہا کے ادراک اور اس کے اظہار کا عمل ہے جس میں بیچ میں کائنات اس لیے آ جاتی ہے کہ ان دونوں کو ایک دوسرے میں ضم نہ ہونے دے۔ کائنات کی ساری وجودی معنویت یہ ہے کہ خدا اور انسان کا امتیاز برقرار رہے۔ کائنات کی وجودی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ یہ وہ فاصلہ ہے جو خدا اور انسان کو ایک دوسرے میں مدغم نہیں ہونے دے گا۔ اسی وجہ سے خدا اور انسان کی غیریت کے تمام دلائل مبنی بر وجود کائنات ہیں۔

اب آپ دیکھیں کہ اتنے بڑے پیمانے پر اس غزل کی معنی آفرینی کا عمل ایک ترتیب سے سلسلہ وار

چل رہا ہے۔ سلسلہ وار چلنے سے ہماری کیا مراد ہے؟ sequence کا، حلقہ وار تسلسل کا لفظ کیوں استعمال کیا جا رہا ہے؟ اس سے تیسرے بڑے وصف کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ بڑی شاعری، بڑی تخلیق یا بڑی فکر کا تیسرا ہمہ گیر وصف کیا ہے؟ حقائق کی (historicization) یعنی انہیں واقعی فعلی حیثیت دینا۔ حقائق جو اپنی مطلق ساکن حالت میں شعور میں حاضر ہیں، اُن حقائق میں حرکت کا عمل دکھانا، اُن حقائق کو وقوع پذیری کے پیرائے میں لے آنا۔ تاریخ انسانی میں جو بہت سے تقدیری فقرے کہے گئے ہیں (بعض فقرے ایسے ہوتے ہیں جن میں تبدیلی کا کوئی امکان ذہن میں آ جائے تو آدمی کو خود سے نفرت ہو جائے،) اُن میں ہیگل کا ایک فقرہ ہے۔ اس نے کہا کہ سارا مسئلہ یہ ہے کہ How to actualize the real یا How to realize the actual — یعنی realizing the actual اور actualizing the real — یہ پورے انسان اور کائنات اور علم اور عقل اور شعور اور ہر عمل، چاہے وہ کائناتی ہو یا انسانی ہو، ان کا مقصد واحد ہے۔ ہیگل کس تناظر (perspective) میں کہ رہا ہے؟ یہ کہ حقیقت کے ساتھ شعور کے تعلق کا منہا یہ ہے، یعنی حقیقت تک رسائی کے منہا پر پہنچا ہوا شعور کیا کرتا ہے؟ یا تو reality کو actualize کرتا ہے، اصل کو واقعی میں بدلتا ہے یا actuality کو realize کرتا ہے۔ یہ واقعی کو اصول سے جوڑتا ہے۔ یہ حرف آخر ہے، آپ اس پہ جتنا غور کرتے جائیں گے، آپ کو یہ سوچنا برا لگے گا کہ میں اس میں کوئی رخنہ یا سقم نکال لوں۔ تو آپ یہ دیکھیں کہ اس پوری غزل میں تخلیقی اور فکری عمل ایک اکائی بن کر کارفرما ہے، یعنی یہ پوری غزل شعور کی مجموعی قوت کو جمالیاتی ذہن کی تحویل میں دے کر حقائق کا بیان کر رہی ہے۔ تو اس غزل کا جو پورا نظام تخلیق ہے اس کو اگر ایک عنوان دینا پڑے تو آپ بلا تکلف ہیگل کا یہ تاریخی فقرہ استعمال کر سکتے ہیں۔ گویا بڑائی کے تین کائناتی اور مشترک اوصاف جو اس غزل کے خواص میں ہیں، اس غزل کی بناوٹ میں ہیں، وہ اس شعر سے بھی ظاہر ہیں۔ معنی کی بلندی کا حال آپ نے دیکھ لیا کہ وجود اپنی تین انتہائی اطراف سمیت اس بیان میں آ گیا۔ اس شعر میں وجود کے تین انتہائی اطراف کیا ہیں: خدا، انسان اور کائنات۔ ”حور و فرشتہ“، یعنی کائنات اپنے منہا میں ایک ساکن واقعیت ہے جس میں زمان و مکان ہوں لیکن فنا نہ ہو۔ یعنی کائنات کا وجودی نقص فنا ہے۔ کائنات اپنے جس مرحلہ ہستی پر اس وجودی نقص سے نجات پاتی ہے اس مرحلے کے وہ بنیادی کردار یا عناصر ہیں: ”حور و فرشتہ“، جہاں زمانہ بھی ہے اور مکانیت بھی ہے، کیونکہ کائنات کا ایسا تصور لغو ہے جس میں زمان اور مکان نہ پایا جائے۔ تو عالم ملکوت اور عالم خلد میں زمان بھی ہے مکان بھی ہے لیکن زمان اور مکان کا جبری اور آفاقی لازمہ یعنی فنا وہاں نہیں ہے۔

ہم نے کہا کہ اس شعر میں کائنات کو اس کی اپنی اصل پہ رکھ کے اس کے وجودی منہا پر دکھایا گیا ہے۔ اقبال کیونکہ انسان کے بارے میں محض جمالیاتی تصورات نہیں رکھتے یعنی اقبال نے انسان کی حقیقت پر

شاعروں کی طرح جمالیاتی نظر سے غور نہیں کیا بلکہ انھوں نے انسان کی حقیقت پر ایک عارفانہ قوت کے ساتھ غور کیا اور اس غور کے نتائج کو جمالیاتی شعور کے لیے بھی قابل قبول بنایا۔ اقبال کی شاعری کے تمام بنیادی تصورات پر یہ بات صادق آئے گی۔ تو اقبال کا تصور انسان شعور (consciousness) اور وجود (being) کا مجموعہ ہے۔ انسان کیا ہے شعور اور ہستی کا حرکی (dynamic) مجموعہ، جو اپنے شعور میں توسیع کے عمل پر بھی قادر ہے اور اپنے وجود میں بلندی کے مراحل طے کرنے کی طاقت بھی رکھتا ہے۔ یہ اقبال کا وہ تصور انسان ہے جو ان کی شاعری سے الگ ان کی فکر کے دیگر مظاہر میں بھی ملتا ہے۔ یہی فکر یا یہی تصور انسان بہت خوبصورتی سے اس شعر میں بیان ہوا ہے۔ یعنی انسانی شعور توسیع پذیر ہے، اور ان دونوں توسیعات میں انسان ایک خود مختار فاعل کی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی انسان وہ ہستی ہے جس کا شعور اور جس کا وجود توسیع کے کسی بھی اتفاقی مرحلے پر استوار نہیں ہے بلکہ اس کے اندر وجود اور شعور دونوں کی توسیع ارادی ہے، اختیاری ہے۔ جس نے بھی The Reconstruction پڑھی ہو وہ یہ بات جانتا ہے۔ یہاں دیکھیے کہ جو بات شاید The Reconstruction میں اتنی قوت سے نہ آئی ہو وہ اس شعر سے پیدا ہو گئی۔ The Reconstruction میں کیوں نہیں آئی ہوگی؟ اس لیے کہ The Reconstruction میں چیزوں کے بیان میں جمالیاتی قوت کو شریک نہیں کیا گیا۔ یہاں جمالیاتی قوت کے شامل ہو جانے سے اس میں شدت زیادہ پیدا ہو گئی ہے اور اس کو کمال اظہار میسر آ گیا۔ شعور کیا ہے اور وجود کیا ہے، خود تو سب سے عمل دونوں کیسے کر رہے ہیں؟ وجود کی وسعت ہے کائنات۔ ”حور و فرشتہ“ سے وابستگی رکھنا اور اس کے بعد خدا سے بھی ایک مؤثر تعلق رکھنا یہ وجود کی وسعت ہے۔ شعور کی وسعت ہے ”تخیل“ اور ”نگاہ“ کہ یہ شعور تخیل کے نچلے درجے پہ ”حور و فرشتہ“ کا شکاری ہے اور ”نگاہ“ کے بلند درجے پہ ”تجلیات“ میں خلل ڈالنے والا ہے۔ اس زاویہ فکر کو ضرور یاد رکھیے گا جو اس شعر میں طرح طرح کی باتیں آپ کو بچائے گا۔

وجود ”نگاہ“ سے ظاہر ہے۔ ”نگاہ“ سے یوں ظاہر ہے کہ شعور اپنے موضوع میں اگر خلل ڈالے تو شعور نہیں ہے۔ خلل ڈالنا وجودی قوت سے ہے اور ”حور و فرشتہ“ کو اسیر کرنا شعور کی قوت ہے۔ یہ ”نگاہ“ وہ نگاہ ہے جس کے بارے میں مولانا نے فرمایا کہ ”آدمی دید است“۔ مولانا کی اصطلاح میں جو ”دید“ ہے وہ علامہ کے الفاظ میں ”نگاہ“ ہے۔

ظاہر ہے اس میں یہ پہلو بھی ہے کہ شعور کن حقائق کا احاطہ کر سکتا ہے اور کن حقائق کا نہیں کر سکتا۔ یہ احاطہ نہ کر سکنے کے باوجود ان حقائق پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں کہ اللہ کے ظہور کا جو پورا سانچا ہے وہ انسان کی استعداد دید کے مطابق ہے اور اُسے نظارے کی سہولت فراہم کرنے کے لیے ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے ظہور کے تمام اسالیب انسان کے شعور حق کی ضروریات پوری کرنے کے

لیے بنائے ہوئے ہیں۔ دیکھیں میں پھر ایک بار عرض کرتا ہوں کہ یہ ایک نازک موضوع ہے کہ ”میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں“۔ علم کلام اور فلسفیانہ تصوف میں یعنی ہمارے علم العقائد اور ہمارے علم الحقائق دونوں میں یہ بات مسلمہ ہے کہ ذاتِ خداوندی اپنی کنہ ذات (Divine Self as such) میں ظہور سے ماورا ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ کا جو نظام ظہور ہے وہ خود اس کی ذات کا احاطہ نہیں کرتا۔ تجلیات کہتے ہیں نظام ظہور کے طریق و انواع کو۔ نظام ظہور کی ایک ساخت اور تعمیر ہے۔ ہر تجلی اس کا عنصر تعمیر، جز و ترکیبی ہے۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ تیری تجلیات ایسی ہیں جن کو تو نے پابند کر رکھا ہے کہ وہ تیری کل ذات کا اظہار نہیں بنیں گی، تیرا مکمل ظہور نہیں بنیں گی، تو تیرا یہ فیصلہ کہ تیری کل ذات ظاہر نہیں ہوگی تیرا مرتبہ ذاتیہ، کنہ ذات (Self as such) ظہور میں نہیں آئے گا، یہ میری ہی وجہ سے تو ہے۔ خلل کے یہ معنی ہیں۔ جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کی معرفت کے دو اصول بتائے جاتے ہیں جو متکلم بھی مانتے ہیں اور صوفی بھی جانتے ہیں۔ وہ اصول (principles) ہیں تنزیہ اور تشبیہ۔ تنزیہ یعنی transcendence، تشبیہ یعنی immanence یا incomparability اور similarity۔ تشبیہ کا انکار بھی کفر ہے، تنزیہ کا انکار بھی کفر ہے۔ یعنی اللہ کے ظہور کا انکار بھی کفر ہے۔ اللہ کے خفا کا انکار بھی کفر ہے۔ جس نے تشبیہ کو مانا اور تنزیہ کو نہ مانا وہ مشرک ہے۔ جس نے صرف تنزیہ کو مانا اور تشبیہ کو نہیں مانا، خدا اس کا ذہنی تصور ہے، وہ خدا کو موجود فی الخارج نہیں مانتا۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں یا اللہ! یہ جو اپنی ذات کی معرفت کے دو اصول آپ نے بنائے ہیں یہ آپ نے میرے ہی لیے تو بنائے ہیں۔ یعنی آپ کا ظہور میری ایک ضرورت کے لیے ہے اور آپ کا خفا بھی میری دوسری ضرورت کو مکمل کرتا ہے۔ آپ کا ظہور میری عاشقانہ اُمنگ کو پورا کرنے کے لیے ہے اور آپ کا خفا میری عارفانہ استعداد کے لحاظ سے ہے۔ اس کو علامہ نے ”خلل“ کے لفظ سے تعبیر کیا۔ ”خلل“ کس چیز کو کہتے ہیں، ایک تو اس میں تاثر ہے وہ میں نے آپ سے عرض کر دیا کہ ”حور و فرشتہ“ کے مقابلے میں انھوں نے اپنے آپ کو شکاری بنالیا، ان سے بلند کر دیا۔ دوسری طرف اللہ کے معاملے میں اپنے آپ کو چھوٹا بنایا ”خلل“ کا لفظ استعمال کر کے۔ فرض کیا میں آپ کے کسی کام میں نخل ہوتا ہوں تو میں آپ سے یہی کہوں گا کہ معاف کیجیے گا آپ کی مصروفیت میں خلل پڑا! تو یہ ادب ہے۔ ”خلل“ کا لفظ ادب کی رعایت سے ہے۔ ”خلل“ کا مطلب جو اس شعر میں ہے بہت آسان ہے۔ اس شعر میں ”خلل“ کا مطلب ہے کہ نفس وجود اور اظہار وجود ایک جیسا نہ ہو تو یہ ”خلل“ ہے۔ ”خلل“ کہتے ہیں کل مافیہ، پورے مشمول کا جزوی ظہور۔ ”خلل“ کہتے ہیں بوتل پہ ڈاٹ لگانا۔ آپ نے پانی کو نکلتے سے روکا۔ ”خلل“ روک کو کہتے ہیں۔ ”خلل“ خرابی کو نہیں کہتے۔ ”خلل“ کا مطلب ہے رکاوٹ، روک لگا دینا۔ اب آپ دیکھیے کہ کتنے بڑے معنی پیدا ہو گئے۔ یا اللہ آپ کی ذات کا ظہور ممتنع اور محال ہونے کا سبب بھی میں ہوں اور خود اس ظہور کے

واقع ہونے کی وجہ بھی میں ہوں۔ آپ ظاہر بھی میرے لیے ہیں، مخفی بھی میرے لیے ہیں۔ کائنات کا کوئی اور مظہر اس طرح کی ضرورتیں رکھتا ہی نہیں ہے۔ scheme of consciousness کا مرکز بھی انسان ہے scheme of beingness کا مرکز بھی انسان ہے، اب آپ بتائیے دونوں جہات میں توسیع کی انتہا کر کے نہیں دکھا دی ورنہ یہ سب کہہ دینا تو آسان ہے کہ انسان مرکز کائنات ہے، انسان مقصود کائنات ہے۔ یہ cliché ہیں۔ ان کا کیا مطلب ہے۔ جب میں آپ سے کہوں گا ان کو کھولے تب پتا چلے گا کہ آپ یہ مانتے ہیں یا رٹا ہوا فقرہ ہے۔ فرض کریں پانچویں جماعت کا ایک بچہ کہتا ہے کہ اللہ خالق کائنات ہے اور غزالی کہتے ہیں کہ اللہ خالق کائنات ہے۔ لفظوں میں مشترک ہیں لیکن کیا ان کا اس فقرے سے وابستہ فہم بھی مشترک ہو سکتا ہے۔

یہاں خلل کا فاعل نحوی انسان ہے، فاعل حقیقی اللہ ہے۔ اس شعر سے یہ ظاہر ہے۔ یہ کوئی تکلف سے نہیں کہہ رہے، کیونکہ تجلیات پہ ”خلل“ نافذ تھوڑی کیا جاسکتا ہے۔ تجلیات میں تو صاحب تجلی ہی ناپ تول رکھے گا۔ میرا کیا اثر تجلیات پہ پڑے گا۔ اس کا مطلب ہے ”خلل“ کا فاعل اللہ ہے۔ اللہ جس نے یہ طے کیا کہ میں جیسا ہوں کسی دوسرے پر ویسا ظاہر نہیں ہوں گا۔ میرا کل ظہور صرف میرے لیے ہے۔

لیکن یہ جان لینے کا اس شعر کی تفہیم میں کوئی دخل نہیں ہے۔ وہ تو ٹھیک ہے۔ یہ تو اعتقاد دی بات ہے اور ظاہر ہے یہ شعر اس کے خلاف نہیں جا رہا ورنہ جب ہم اس میں ایک مذہبیت پیدا کریں گے تو وہ ایک حدیث سے پیدا ہو سکتی ہے۔ وہ حدیث مبارکہ ہے، اس مفہوم میں یا اس سے ملتے جلتے مفہوم میں کہ اللہ کہتا ہے کہ میں اپنے بندے کے گمان کے مطابق ہوتا ہوں، یعنی اللہ کا پورا نظام تجلیات، اس کا اسلوب ظہور، خود کو ظاہر کرنے کا انداز، میرے شعور اور میری وجودی ضرورت کی تکمیل کے لیے ہے۔ اور دوسرے یہ کہ شعور اپنے منتہا پر دیکھے ہوئے تک محدود نہیں ہے۔ مکمل شعور وہ ہے جس کے لیے ان دیکھا دیکھے ہوئے سے زیادہ حقیقی ہو۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ تجلی تو دیکھنے کے لیے ہے۔ تو اپنی تجلیوں سے جتنا ماورا ہے وہ ماورائیت اور تیری تنزیہ بھی میرے شعور کو تیری تجلی سے زیادہ سیراب کر رہی ہے۔ جیسے صدیقین یعنی عارفوں کے بھی سب سے بڑے امام حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ایک فقرہ ہے کہ جب ادراک اپنے ہی ادراک سے عاجز رہ گیا تو میں نے جانا کہ خدا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ شعور مرتبہ غیب میں اپنے مسلمات اخذ کرتا ہے، مرتبہ حضور میں مسلمہ نہیں تراشتا۔ یعنی خدا کی معرفت کا سب سے یقینی حال یہ ہے کہ وہ ماورائے معرفت ہے۔ جس نے ماورائے معرفت ہونے کو شعور کا حال بنا لیا وہ عارف ہے۔

شعور نام ہے ایک انفعال محض کا، total passivity کا۔ یہ انفعال جب مکمل ہوتا ہے تو وہ اپنے ہدف کے غیاب پر راضی ہو جاتا ہے۔ اپنے ہدف کے جزوی اظہار اور کلی غیاب پر راضی اور قانع ہو جانا، یہ شعور کا منتہا عمل ہے۔ یعنی خدا کے ساتھ میرے شعور کا کیا تعلق ہے۔ میں جزوی اظہار اور کلی غیاب پہ راضی

ہوں۔ جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ اگر سارے پردے اٹھا بھی دیے جائیں تو میرے یقین میں اضافہ نہیں ہوگا۔ کیوں نہیں ہوگا کہ میں پہلے ہی سے جزوی ظہور اور کلی غیاب کی اپنے شعور کو پوری طرح سرشار کر دینے والی معرفت رکھتا ہوں۔

اس شعر کا ایک پہلو اور دیکھ لیں جس پر ہم اپنی دانست میں اس شعر کے اوصاف پورے کر لیں گے۔ حقیقت کی بناوٹ اسمائی ہوتی ہے، افعالی نہیں ہوتی۔ حقیقت اسم ہے، فعل نہیں ہے۔ یہ بات واضح ذہنی چاہیے۔ اس شعر میں اسم اور فعل کے فاصلے کو ختم کر دیا گیا ہے۔ اس شعر میں معنی کا مزاج حرکت اور انداز نمو ایک حلقہ در حلقہ تسلسل کا ہے۔ حلقہ وار تسلسل کا مطلب ہے کہ حقیقت کی اسمائی ساخت کو برقرار رکھتے ہوئے اسے ایک افعالی تناظر فراہم کیا گیا ہے۔ مطلب یہ کہ حقیقت اسم ہے جیسے اللہ احد حقیقت ہے اور اس کے دونوں اجزا اسماء ہیں۔ اسم کہتے ہیں معنی صاف کے ظرف کو، container of crystalized meaning یا container of frozen meaning یعنی منجمد معنی کے ظرف کو۔ مطلب ہے کہ یہ حتمی ادراک ہے، last perception ہے۔ جو چیز ادراکِ آخر میں ہوگی وہ حقیقت ہے جس کے آگے شعور خود اپنی جستجوئے تحقیق کو روک دیتا ہے یا جس نقطے پر وہ حقیقت ہے، شعور وہاں اپنی پیش رفت کے عمل کو ختم کر دیتا ہے۔ یہ حقیقت مفرد ہوگی، اسمائی ہوگی۔ شعور کا دوسرا کام یہ ہے کہ وہ حقیقت کی اس بلوری ساخت کو ایک فعلی بہاؤ دیتا ہے۔ یوں شعور اپنی ذمہ داری سے مکمل طور پر عہدہ برآ ہو گیا کہ اُس نے اپنے مسلمات کو ایک فعلی بہاؤ دے دیا، اس نے اپنے معنی و مفہوم کو ایک واقعیت کے عمل سے گزار دیا۔ اب یہ مکمل شعور ہے۔ اب آپ یہ دیکھیے کہ اس شعر کی بناوٹ فعلی ہے۔ ”حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں“ یہ ایک ترتیب و تسلسل (sequence) چل رہا ہے۔ جہاں ”ہے“ تھا، وہاں ”ہوگا“ کا صیغہ آجائے تو پوری بات کی بناوٹ فعلی ہو جاتی ہے۔ یہ اس کا چوتھا وصف ہے۔ فعلی بناوٹ کیوں درکار ہے؟ اس لیے کہ حقیقت ماورائے شعور ہونے کی حالت میں موجب یقین بن جاتی ہے، حقیقت ماورائے علم ہونے کی حالت میں لائق تصدیق ہو جاتی ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے نظام تشبیہ اس لیے بنایا ہے کہ اس کا غیب مطلق لائق تصدیق اور قابل ایمان ہو جائے۔ تشبیہ کیا ہے؟ تشبیہ حقیقت کی فعلی ساخت ہے۔ تنزیہ کیا ہے؟ حقیقت کے مراتب ذاتیہ۔ تو اُس تنزیہ اور تشبیہ کے اصول کو اس شعر میں بھی جاری و ساری رکھا گیا ہے۔ اس طرح کی بڑی بڑی باتوں کا فہم اگر نہ بھی میسر آئے تو کم از کم اس سے مناسبت حاصل کرنا چاہیے۔ ہمارا تجربہ ہے کہ ہمیں بہت سی چیزیں ایسی اچھی لگتی ہیں جو ہماری سمجھ میں نہیں آئی ہوئی ہوتیں۔ انسان چیزوں کے ساتھ تعلق میں سمجھ میں آنے کی شرط نہیں رکھتا۔ یہ غیر فطری بات ہے۔ انسان چیزوں کا ایک شکوہ بھی محسوس کرنے کے قابل ہے چاہے اس شکوہ کا تجزیہ نہ کر پائے۔ مجھے کیا معلوم کہ ہمالیہ کس طرح بنا ہوگا، کب وہ سمندر میں دفن تھا اور کس طرح ابھرا ہوگا۔ اس کا معدنیاتی اور ارضیاتی تجزیہ تو میں جانتا ہی نہیں، کچھ بھی نہیں جانتا لیکن ممکن ہے کہ ہمالیہ کی رعنائی

اور حسن، اس کا شکوہ مجھ پر ایک ماہر ارضیات سے زیادہ اثر کرتا ہو۔ گویا ہمالیہ سے متاثر ہونا ہمالیہ کو سمجھنے سے کم تر عمل نہیں ہے۔ ہم پر ان شعروں سے جیسے جھر جھری سی آجائے اور ان کا شکوہ یا ہیبت ہی ہم پہ طاری ہو جائے، چاہے ہم اس کی شرح نہ کر سکیں۔ گو ہم اپنی لطیف شعوری ضرورتیں پوری نہ کر سکیں لیکن اپنی بہت سی وجودی ضرورتیں بہر حال پوری کر لیں گے۔ پھر ہمارے وجود میں گراوٹ نہیں پیدا ہوگی۔ چونکہ انسان چیزوں کے ساتھ تعلق میں دو طریق عمل یا دو ذرائع رکھتا ہے۔ ایک فہم کا، understanding کا، دوسرا ذوق کا، چکھنے کا۔ بڑا آدمی وہ ہوتا ہے جس کا فہم اور ذوق یکساں عین یکدگر ہو جائے۔ جس چیز کو پسند کرتا ہے اُسے سمجھتا بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے تو بیس کروڑ میں بیس آدمی بھی نہیں ہوتے تو ہم بجائے اس کے کہ ان بیس آدمیوں میں شامل ہونے کا ایک بلاوجہ کا خط پال لیں تو کیا اس سے بہتر یہ نہیں ہے کہ جو بھلائیوں موجود ہیں انہی کو استعمال کریں۔ جو مواقع فراہم ہیں ان کو برت لیں۔ میسر موقع یہ ہے کہ ذوق اگر ہے اور فہم نہیں ہے تو آپ کسی بڑے نقصان میں نہیں پڑے۔ اور اگر فہم ہے اور ذوق نہیں ہے تو آپ دو کوڑی کے آدمی ہیں جس کو کہتے ہیں عالم بے عمل۔ تو ہمارے لیے یہ راستہ تو کھلا ہوا ہے کہ یہ جان لیں کہ بات کتنی بڑی کر دی، روٹ گئے کھڑے ہو گئے، دل زور سے دھڑکنے لگا، انسان کو ایسا دکھا دیا۔ تو بھائی! انسان کو جیسا علامہ نے دکھا دیا ویسا دیکھ لو، سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ تو اس سے کبھی نہ گھبرائیں کہ چیزیں ہماری سمجھ میں نہیں آرہیں۔ یہ وہم کبھی نہ پالیں کہ بعض چیزوں کو اچھی طرح نہ سمجھ سکنے کی وجہ سے گویا ہم پر ان سے تعلق کا ہر روز بند ہو گیا۔ بالکل نہیں ہوا۔ ایک روز بند ہے۔ چیزیں اپنی تحسین اور قدر شناسی کا زیادہ تقاضا ذوق سے کرتی ہیں۔ بڑی چیز کبھی اپنے فہم کا تقاضا پہلے قدم پہ نہیں کرتی۔ بڑا موضوع سب سے پہلے یہ تقاضا کرتا ہے کہ میرا ادراک کرو، محسوس کرو، واہ وا کہو، یہ پیدا کر لیں۔ اس کے لیے شاعری بہترین ذریعہ ہے۔ قرآن شریف جن لوگوں پہ اُترا تھا، جو اس کے پہلے مخاطب اور سامع تھے ان کے مقابلے میں بہت سے لوگ امت میں بعد میں پیدا ہوئے جو صحابہؓ سے زیادہ قرآن کی تفسیر کر سکتے تھے۔ آپ کا کیا خیال ہے زخشری کی طرح صرف نحوی تفصیلات کوئی صحابی بتا سکتے تھے۔ یا رازی کی طرح فلسفیانہ تاویلات کوئی کر سکتا تھا یا ابو حیان جیسا زبان کا فنی علم کسی کو تھا۔ نہیں، تو فہم میں بعد میں آنے والے بہت آگے بھی ہو سکتے ہیں لیکن وہ ذوق کہاں سے لائیں گے۔ مطلب قرآن ان کے لیے ایک building act تھا، ایک وجودی عمل تھا ذہنی عمل نہیں، فہم کی سرگرمی نہیں تھا کیونکہ وہ اصحاب ذوق تھے تو اگر یہ شعر مفہوم اور عمل ذہنی نہیں بن پارہا تو چھوڑو جانے دو۔ کسی کو موقع نہیں ملا شاعری پڑھنے کا، موقع نہیں ملا زبان شناسی کا تو کیا ہوا! اس سے وجودی تعلق تو ہو سکتا ہے، ایک عمل وجودی تو اس سے اخذ کر سکتے ہو۔ مفہوم اخذ کرنے کا عمل، پورا نہ ہو اس میں تو آپ معذور ہیں اور آپ کو کوئی تحقیر سے نہیں دیکھ سکتا لیکن اگر وجودی تعلق ہی ناقص ہو تو اس میں آپ کو کون معذور مانے گا۔ آپ دیکھیں نا کوئی کہتا ہے کہ آخری گنتی کیا ہے، چلو سکھ ہی لے لیتے ہیں۔ اب مجھ سے کوئی کہے کہ ایک سکھ پیڑ لگے ہوئے ہیں ایک سیارے پر یا ایک سکھ موتیوں سے بھرا ہوا سمندر۔ اب مجھے

سنکھ کا کچھ نہیں معلوم کہ یہ کتنے کھرب ہوا ہے۔ نہ کوئی تصور ہے، نہ کوئی اس کا مصداق ہے، کچھ بھی تو نہیں ہے نا میرے پاس، لیکن یہ سنکھ کا لفظ کہ ایک سنکھ موتی!! یہ ذوق ہے اور یہ یاد رکھیے گا۔ اس آدمی کے آدمی ہونے میں نقص ہے جس میں نامعلومیت شوق کو ہمیز نہ کرے۔ چیزیں نامعلوم ہونے کی حالت میں زیادہ پرکشش نہ ہوں تو آپ کے آدمی ہونے پر شبہ ہے۔ یہ ذوق ہے۔ حافظ کا شعر ہے آپ کو سنا رہا ہوں۔ اس کو ہم کیا سمجھالیں گے، سراسر تکیہ اور انحصار ذوق پہ کرنا پڑتا ہے: ^{۱۳}

گر بادِ فتنہ ہر دو جہاں را بہم زند
ماو چراغِ چشم و رہِ انتظارِ دوست

اگر فتنے کی آندھی دونوں جہانوں کو الٹ پلٹ کر دے۔ صورتحال یہ ہے کہ ایک آندھی چلی جس نے زمین و آسمان کو تلیٹ کر دیا، اب ایک سپاٹ میدان پڑا ہے، عدم کا میدان، اس میں دیکھیں کیا ہو رہا ہے۔ اس میدان میں بس ہم ہیں، ہماری آنکھوں کے چراغ ہیں اور دوست کے انتظار کا راستہ۔ اب اس میں وہ بد ذوق آدمی ہے جو پوچھے کہ شاعر کہنا کیا چاہ رہا ہے۔ اتنی لمبی ”رہِ انتظار“ کسی نے پینٹ نہیں کی ہوگی۔
تخیل کہتے ہیں دیکھی ہوئی صورت کو ان دیکھی صورت پر منطبق کرنا۔ ”نگاہ“ کہتے ہیں دیکھی ہوئی چیزوں سے مدد لیے بغیر غیب سے شعور اور وجود کے تعلق کے تمام تقاضے پورے کر دینے والی قوت۔ بس یہ یاد رکھیے گا اس شعر کے یہ دو بہت اہم لفظ ہیں۔ تخیل کا میدان تشبیہ ہے، عالم تشبیہ، اور نگاہ کا میدان عالم تنزیہ ہے۔

گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند
میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں

دیر و حرم اور کعبہ و سومنات ہم معنی لفظ ہیں، ان کی تکرار کیوں ہے یعنی کعبہ و سومنات کے ساتھ دیر و حرم کی کیا ضرورت ہے۔ جب دیر و حرم کہ دیا تو کعبہ و سومنات کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ دیر و حرم اور کعبہ و سومنات میں کیا مناسبت اور کیا نسبت ہے۔ یہ شعر ایسے بنا ہے جیسے آپ دو دھاگوں کا ایک کپڑا بنائیں اور دونوں دھاگے ایک دوسرے سے لڑ رہے ہیں، یعنی تانا دثمن ہے بانے کا۔ پھر بھی دونوں کپڑا بنانے میں شریک ہیں۔ ان کی لڑائی سے کپڑا بنا ہے۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ ان کا ایک دوسرے سے جدلیاتی تکمیلی تعلق ہے۔ (dialectical complementariness) یعنی متضادم ہم آہنگی ہے۔

اس شعر میں تشبیہ جس اصول کے طور پر آتی ہے، یہ تشبیہ کسی عذر یا کسی نارسائی سے نہیں پیدا ہوتی۔ تشبیہ اپنی جگہ ایک اصول ہے اور اس کا مطلب ہے کہ صورت بھی حقیقی ہے۔ عارفانہ وحدت پرستی میں کہا جاتا ہے کہ صورتیں غیر حقیقی ہیں، وہی ہیں۔ تو تشبیہ کا اصول اس نقطہ نظر کو درست محل میں رکھنے کا تقاضا کرتا

ہے اور تشبیہ کے principia ہونے کی جہت یہ ہے کہ وجود اور شہود جڑواں ہیں۔ وجود حقیقت الحقائق ہے اور شہود وجود کی صورت ہے۔ جس طرح وجود سے چیزیں پھوٹی ہیں اسی طرح شہود سے وجود کا ادراک اور شعور پیدا ہوتا ہے، اسی سے وجود کے مظاہر پھوٹتے ہیں۔ اس جہت سے صورت بھی بہ درجہ خود حقیقی ہے یعنی صورت غیر اصلی نہیں ہے۔ یہ سمجھنا چاہیے۔ اسی غزل کے دوسرے شعر میں آیا تھا ”میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں“۔ ”نگاہ“ کیا ہے؟ یہ ”تحقیق“ ہے۔ تحقیق کا مطلب ہے صورت سے حقیقت تک پہنچنا۔ کثرت سے وحدت تک پہنچنا۔ ”نگاہ“ تحقیق ہے۔ ”نگاہ“ کا مطلب ہے حق کی صورتوں سے حق کی ذات تک پہنچنا۔ اس مصرعے میں ”نگاہ“ کا مطلب یہی ہے۔ اگر ہم ”نگاہ“ کا مطلب آزاد رکھ کے بھی کریں تو یوں کہیں گے کہ عقل کا وہ عمل تحقیق جو صورت سے حقیقت تک پہنچنے کے لیے ہوتا ہے، لیکن کیونکہ یہاں تجلیات کا لفظ آ گیا ہے لہذا ہم ”نگاہ“ سے عرفانی تحقیق کے معنی لیں گے کیونکہ تجلیات وغیرہ عقل والوں کی اصطلاح نہیں ہے۔ تو اس حوالے سے ”تحقیق“ شعور عرفانی کی وہ حرکت ہے جو ثابت شدہ صورتوں کو تسلیم شدہ حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ بنائے۔ گویا یوں سمجھ لیجیے کہ اقبال خود آ کے بتا گئے ہیں۔ یہ کہہ رہے ہیں کہ میرا جذبہ عرفان اتنا زیادہ ہے کہ تیرا ہی نظام ظہور، تیری اپنی ہی صورتیں، اُس جذبہ تحقیق کو شہادت نہیں ہیں۔ اس جذبہ تحقیق کی تحمل نہیں ہو سکتی۔ ان میں جو اپنی اپنی حقیقت کی طرف نشان دہی کا ایک ضابطہ رکھا ہوا ہے۔ اس ضابطے میں میرے جذبہ تحقیق سے خلل اور رخنے پڑ جاتا ہے، وہ صورتیں اپنی استعداد سے زیادہ کام کرنے پر مجبور ہو جاتی ہیں۔ یہ ہے خلل۔ خلل میں جو کثرت معنی چھپی ہوئی ہے اس کا ایک مزید جزو ہم بتا رہے۔ اب آپ نے دیکھا کہ نگاہ جستجو کا ایک آلہ ہے، نگاہ جستجو کا مبداء ہے، یہی جستجو جس کا مبداء عمل میں آ رہا ہے۔ ”گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند“۔ کیونکہ مجھے ظہور آفاقی کے پورے نظام میں اپنی مراد کا حصول نہیں ہو سکا ہے، تو میں نے آفاق میں تیرے ظہور کے اصول ایجاد کیے ہیں، یعنی آفاق میں اپنے زور تحقیق سے تیرے لیے ایسا ماحول ایجاد کیا ہے جس میں تو آفاقی تنکنا نیوں سے بے نیاز ہو کر اُسے اپنا مظہر بنا سکے۔ یہ نازک مضمون ہے اس کو کھولنا ہوگا۔ جستجو تو ہم سمجھ چکے کہ صورت سے اس کی حقیقت تک پہنچنا۔ اس جستجو کا پورا میدان صورت کا میدان ہے۔ دوسرا یہ کہ صورت کے میدان کے بارے میں صاحب جستجو کو یہ تجربہ یقین تک پہنچا چکا ہے کہ اس میں حقیقت کی سمائی نہیں ہے۔ یہ حقیقت کا احاطہ نہیں کر سکتی، یہ حقیقت کے مکمل اظہار سے قاصر ہے۔ یہاں تک پہنچنے کے بعد اب علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ اسی کارگاہ صورت میں، اسی اقلیم صورت میں، انسان ایسے تصورات عملاً برپا کر کے دکھا رہا ہے جو حقیقت کی سمائی بھی رکھتے ہوں اور اس کو ظاہر بھی کر سکیں۔

تزیین کا ہدف رکھنے والے عمل کا میدان کا صورت ہی ہوتا ہے ورنہ تو تزیین، محض ایک تصور بن کے

رہ جائے۔ اسے بھی کھولتے ہیں۔ ”نگاہ“ کہتے ہیں جس کا مقصود حالت تنزیہ میں ہو لیکن جس تک پہنچنے کا راستہ تشبیہ سے گزرتا ہو۔ تو ”نگاہ“ حقیقت کے ادراک کے اس عمل کو کہتے ہیں جو صورتوں سے ہوتا ہوا حقیقت تک پہنچے۔

اصل مسئلہ ہے موجود ہونا۔ موجود ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ ظاہر ہونا اور مخفی ہونا۔ موجود ہونے میں ایک جزویت ہے۔ اس کے لیے اظہار ضروری ہے۔ موجود ہونے میں ایک اصلیت ہے جس کے لیے خفا ضروری ہے۔ یعنی ہم جتنے ظاہر ہیں ہم اس سے زیادہ ہیں۔ ہم جتنا بھی ظاہر ہوتے جائیں گے ہمارا مرکز ہستی یعنی ہماری انا، اس سے زیادہ ہوگی، اس سے ماورائیت کی حالت میں ہوگی۔ کیونکہ اگر وجود کے تمام مراتب میں یہ ماورائیت (transcendence) نہ ہو، قانون وجود یہ نہ ہو تو پھر ذات کا قیام اور تصور محال ہو جائے گا۔ ذات کسے کہتے ہیں (ego)، انا، خودی جو بھی نام دے دیں۔ تو میں اپنے پورے اجزائے اظہار سے الگ اور زیادہ ہوں، ان اجزاء سے غیر مربوط اور غیر منسوب رہے بغیر۔ کیونکہ اگر میرے اجزائے اظہار ہی کو کل ”میں“ سمجھ لیا گیا تو پھر یہ اجزائے اظہار مشترک ہیں۔ یہ سب میں پائے جاتے ہیں تو ذات یا ”میں“ کے لیے ضروری ہے امتیاز۔ انا نام ہے کہ ”میں“، ”تو“، ”نہیں“، ”وہ“، ”میں“، ”نہیں“۔ تو اگر ہم نے اظہار تک اپنے وجود کو محدود کر لیا تو یہ امتیاز باطل ہو جائے گا۔ اگر ہم نے اظہار تک اپنے وجود کو محدود کر لیا تو یہ نچلا مرتبہ وجود ہے۔ وجود کے اعلیٰ مرتبے میں یہ ضرورت اور زیادہ شدت سے وارد ہوگی۔ اس کے کچھ اور بھی معنی ہیں لیکن وہ بعد میں سہی۔ فی الحال اتنا بیان کافی ہے۔ تنزیہ کہتے ہیں خود کا خود سے بلند ہونا۔ ہم بعض ظاہری اسباب کی بنیاد سے ”میں“ ہیں اور ہم بعض غیر ظاہری اسباب کی بنیاد پر بھی ”میں“ ہیں۔

گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند

میری تحقیق کا میدان کار صورت ہے اور اس کا مطلوب صورت سے ماوراء ذات ہے۔ جب اس نے اس پورے نظام صورت کی بے استعدادی اور تنگی کا مشاہدہ کر لیا کہ اس میں حقیقت الحقائق کے اظہار کی، اس کا مظہر بننے کی اور میرے جذبہ تحقیق کو ہمیز لگا دینے والے مقصود اور ہدف بننے کی استعداد ہی نہیں ہے، یعنی اس کی کسی بھی صورت میں وہ صلاحیت نہیں ہے جو میرے لیے اگلی منزلوں کا قابل تسلیم اور اطمینان بخش اشارہ بن سکے۔ وجود کا نظام کیا ہے! اظہار نے وجود کے نظام کی پابندی کرتے ہوئے دیر و حرم کا اصول وضع کیا۔ دیر و حرم کا دائرہ بنایا اور دیر و حرم کے اس اصولی تصور کو جو صورتوں کے اصل نقائص کا ازالہ کرنے کے لیے بنایا تھا اس تصور کو میں نے صورتوں کی اقلیم میں وارد اور برپا کر کے بھی دکھا دیا۔ دیر و حرم وہ اصولی تصور ہے جو صورت میں اپنے حقائق کا مظہر بننے کی استعداد پیدا کر سکتا ہے، کعبہ و سومات اس تصور کے عملی مصداقات ہیں۔ مزید یہ دیکھیے کہ حالانکہ میری جستجو ہی نے دیر و حرم کا اصول وضع کیا تھا لیکن اپنے ہی وضع

کیے ہوئے اصول کی طاقت پر چلتے ہوئے جب میں نے اس کا عملی امتحان کیا تو پتا چلا کہ میرا تصور اپنے مصداق پیدا ہو جانے کے باوجود اس طرح کی صورتوں پر منبج ہوا ہے جس سے غیر مطمئن ہو کر میں نے وہ تصور تراشا تھا۔ یعنی جذبہ تحقیق نے دیر و حرم کی نقش بندی کروائی۔ عمل تحقیق نے اس ”نقش بندی“ کو بھی ناکافی جانا۔ یہ ہے فغاں ”میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں“

جذبہ تحقیق حق کی دید تک پہنچنے کا نام ہے۔ تو دید کے بارے میں تمام تصورات صورت اساس ہیں۔ یہ ہمارا جذبہ تحقیق ہے جو ہمیں اس بات کو باور کرنے پر مائل کرتا ہے کہ ہم صورت کی اُس آخری قسم تک پہنچ سکتے ہیں جہاں صورت اور اس کی حقیقت میں دوئی نہ رہ جائے۔ پس جذبہ تحقیق اس جگہ تک پہنچنے کا نام ہے۔ کعبہ و سومنات میں کعبے کو اگر ہم لے لیں تو کعبے کی تعمیر امر ربی سے ہوئی ہے۔ میرے اقتضائے فطرت کو دیکھتے ہوئے۔ یعنی کعبہ خدا کے حکم سے میرے اقتضا کی تسکین ہے۔ دوسرا مرحلہ یہی تھا کہ جستجو کس درجے میں ہے اور فغاں کس درجے میں ہے۔ جستجو فطرت کے درجے میں ہے، فغاں فعلیت کے درجے میں ہے۔ یہ حقیقت انسانی کا بیان ہے اور حقیقت انسانی کے اس درجے کا بیان ہے جہاں وہ حق سے متقابل حالت میں پہنچ کر اپنے فطری کمال کو عمل میں رکھنا چاہتی ہے۔ یہ جو میری جستجو، میری نگاہ، میرے تجلیات، یہ حقیقت انسانی کا ہمارے اندر عمل میں آ جانا ہے۔ یہ گویا کل انسان ہے جو اپنی فطرت سے اپنی دوری کو ختم کر کے اپنی فطرت کی آواز بننے پر قادر ہو گیا ہے۔ گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند، کیونکہ میرے اندر فطرت فعال حالت میں موجود ہے، لیکن میری ہستی کے جو قیود ہیں، مجھے جس ماحول میں رہنا سپرد ہوا، اس ماحول کی بندشوں کی وجہ سے میری فطرت کا فعال ہونا نتیجہ خیز ثابت نہیں ہوا۔ میری فطرت حضور الہی پر مبنی ہے، میری حالت غیاب پر قانع ہے۔ یعنی میری حالت غیاب کے اصول پر ہے جبکہ میری فطرت حضور کے اصول پر ہے۔ ان دونوں کے ٹکراؤ کو میں حل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ میں اپنی حالت کو اپنی فطرت کے مطابق بنا کر اسے دوبارہ اس حضورِ اصلی پر بحال کرنا چاہتا ہوں جس کا میری فطرت کو حال اور تجربہ حاصل ہے۔ تو یہ جستجو کسی پہلی مرتبہ ملنے والے مقصد کی جستجو نہیں ہے۔ یہ ملے ہوئے مقصود، حاصل شدہ مقصود، کو اپنے دوسرے مرتبہ وجود میں گم ہو جانے کی وجہ سے دوبارہ ڈھونڈنے اور پانے کی کوشش ہے۔ یہ جستجو کسی نامعلوم کی جستجو نہیں ہے، یہ جستجو کسی جہول کی جستجو نہیں ہے۔ اس نکتے کو ذہن میں رکھنا چاہیے۔ یہ جستجو کھوئی ہوئی حالت کی جستجو ہے، یہ جستجو فطرت کے اصلی مشمول و مافیہ کو دوبارہ پانے کی جستجو ہے، یہ جستجو میرے زمانِ ظہور کو اس مکانِ غیاب پر وارد کرنے کی کوشش ہے۔ میں نے دورِ حضور کو اس عہدِ غیاب پر حاکم بنانے کی کوشش کی۔ یہ ہے جستجو دیر و حرم کی نقش بند کہ جس حضور میں نے وحدت اور کثرت کے اصلی ہونے کے احوال حاصل کیے تھے اُن احوال کی میں تجدید کرنا چاہتا ہوں اس عالمِ حجاب میں۔ اس وجہ

سے دیر و حرم کی نقش بندی کر رہا ہوں لیکن میرا یہ پورا عمل ایک المیے پر ختم ہوا ہے۔ میرا یہ پورا عمل میری نارسائی میں کمی نہیں کر سکا۔ میرا یہ پورا عمل میری حالتِ حجاب کو رفع نہ کر سکا۔ یہ ہے یہ شعر کہ میں نے دیر و حرم کی نقش بندی اپنی فطرت کے احوال پر کھڑے ہو کر کی تھی، ان کا اعادہ کرنے کے لیے کی تھی، ان کو دوبارہ عمل میں لانے کے لیے بھی تھی، لیکن کیونکہ اس کوشش میں نظامِ صورت کے قوانین کا خیال رکھنا لازم ہے لہذا اس نظامِ صورت کے اندر جو اسخِ نقائص ہیں وہ میری اس جستجو کی تکمیل میں بھی آڑے آ گئے۔

اب پھر عرض کرتا ہوں کہ میری فطرت کا مرکزی حصہ یہ ہے کہ وحدت اور کثرت دونوں حقیقت الحقائق کے اوصاف ہیں اور دونوں اپنی اصلی حالت میں ماورائے صورت ہیں۔ وحدت بھی اصلی ہے، کثرت بھی اصلی ہے، اُس حقیقت سے منسوب ہو کر۔ اور وحدت و کثرت کے حقیقی ہونے کا پہلا مرتبہ ماورائے صورت ہے۔ اُس ماورائے صورت مرتبے کا شعور مجھے فطرتاً حاصل ہے۔ یہ میری فطرت کا سب سے قیمتی سرمایہ ہے کہ میں نے حق کو اس کے ظہور کے قطبین کے ساتھ تجربہ کیا۔ وحدت و کثرت حق کے ظہورِ اولین کے قطبین ہیں۔ حق وحدت سے بھی اُسی طرح ماورا ہے جس طرح کثرت سے ماورا ہے۔ وحدت اس کے لیے ایجابی بندش ہے اور حق ہوتا ہی وہ ہے جو بندش قبول نہ کرے۔ تو وحدت ایجابی قید ہے اور کثرت سلبی بندش ہے۔ حق کو لازماً وحدت والا ہونا چاہیے، حق کو لازماً کثرت نہ رکھنے والا ہونا چاہیے، یہ ایک ایجابی بندش ہے، دوسری سلبی بندش ہے، تو حق خود بندش ہی سے ماورا ہے، بندش کی ان دو بنیادی قسموں سے بھی ماورا ہے تو حق فی نفسہ وحدت اور کثرت دونوں سے ماورا ہے۔ وحدت اور کثرت دونوں حق کے ہم عمر مظاہر ہیں۔ حق سے جڑے ہوئے مظاہر کی تاریخ اگر نکالی جائے تو ان مظاہر کا اصول وحدت و کثرت ہے۔ ایسی وحدت جو کثرت کو جھک نہیں سکتی، ایسی کثرت جو وحدت کو ڈھانپ نہیں سکتی کہ میں اس بظاہر باہمی تضاد کا انداز رکھنے والی حالتِ ظہور سے مانوس کر کے بھیجا گیا ہوں۔ تو ظہور اپنی اولین حالتوں میں ایک دو پروں والے مقدس پرندے کی طرح ہے۔ مجھے اس پرندے کے دونوں پروں کے سائے میں رہنے کا اپنی تاریخِ فطرت میں تجربہ حاصل ہے لیکن یہاں بھیج کر کثرت بھی فساد پذیر ہو گئی، کثرت بھی حق سے جوڑنے کے لیے ناکافی ہے اور یہاں پائی جانے والی صوری وحدت بھی حق تک آپ سے وابستہ ہونے یا رہنے کے لیے ناکافی ہے۔ میں نے صورت کے اس پورے نقص کو اپنے اوپر اثر انداز نہ ہونے کے لیے دیر و حرم کا اصول اپنی فطرت سے اخذ کیا۔ وحدت اور کثرت کے حقیقی ہونے کا اصول اپنی فطرت سے اُبھر کر میرے شعور میں آیا۔ یہ ہے نقشِ بند کا مطلب۔ تو اپنی فطرت کے دیے ہوئے اس تصور کو جب میں نے کعبہ و سومات سے نسبت دے کر دیکھا تو یہ پایا کہ ان تصورات میں جو معارف اور جو تجربات اور جو احوال سمٹے ہوئے ہیں اُن معارف اور احوال کی کوئی تسکین بھی ان سے نہیں ہو رہی۔ کیوں؟ کیونکہ صورت کا خاصہ یہ ہے کہ اگر معنی کو مصور کر دیا جائے تو بھی

صورت کا قاعدہ یہ ہے کہ صورت معنی پر غالب آ کے رہتی ہے۔ معنی کو آپ مصور کر بھی دیں تو بھی اس نظام صورت کے جبر کی وجہ سے معنی صورت پر غالب نہیں رہ پاتے۔ کعبہ و سومات دراصل وحدت اور کثرت کے حقیقی ہونے کو محفوظ حالت میں ظہور دینے اور متحضر کروانے کے لیے بنائے گئے تھے لیکن صورت کا قاعدہ یہ ہے کہ یہ معانی کو کھالتی ہے، یہ معانی پر غالب آ جاتی ہے۔ معانی پر غالب آ جانے کی وجہ سے خود یہ کعبہ و سومات بھی اپنی بنائے قیام سے گویا خالی ہو گئے اور یہ میری فطرت کے اس تجربے کی تصدیق کرنے سے قاصر رہ گئے ہیں جو مجھے وحدت اور کثرت کے حقیقی ہونے کے بارے میں حاصل ہے۔

”فغاں“ یہاں بہت بامعنی لفظ ہے۔ جانا ہوا انجان بن جائے تو آدمی جو شکایت کرتا ہے وہ فغاں ہے۔ فغاں نامعلوم کے نامعلوم رہنے پر نہیں کی جاتی، فغاں نامشہود کے غائب رہنے پر نہیں کی جاتی، فغاں تصوراتی چیز کے حاصل نہ ہونے پر نہیں کی جاتی۔ فغاں کی جاتی ہے کہ جس کو میں خوب جانتا تھا اس نے منہ موڑ لیا ہے یا اپنے آپ کو ڈھانپ لیا ہے اور میرے ہر جتن کے باوجود اپنی دوبارہ رونمائی پر راضی نہیں ہے۔ یہ فغاں ہے۔ دیکھیے حریم ذات میں ہلچل پیدا کرنے کے لیے نوائے شوق چاہیے، بتکدہ صفات میں غلغلہ پیدا کرنے کے لیے بھی نوائے شوق چاہیے، اور چونکہ ذات و صفات تھاق کے مبداء ہیں تو وہاں تو نوائے شوق سے کچھ اثر پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ صورت کے تابع نہیں ہے لیکن صورت کے نظام میں یہ نوائے شوق فغاں بن گئی۔ جو نوائے شوق فاتحانہ انداز میں عروج کر رہی تھی وہ نوائے شوق ایک کراہ بن کر رہ گئی ہے عالم صورت میں — یعنی ادنیٰ مرتبہ اسے کہتے ہیں کہ بڑے نتائج پیدا کرنے والی قوت کند ہو کر رہ جائے۔ یہ فغاں وہی ہے جو اوپر نوائے شوق ہے، یہ یاد رکھیے گا۔ نوائے شوق کیا ہے؟ میں جانتا ہوں کہ اُس تک پورا نہیں پہنچ سکتا لیکن پھر بھی اس کی کشش غالب ہے مجھ پر اور اس کی کشش موجب ہے میری پیش قدمی کی اور فغاں کہتے ہیں کہ یہاں کام نہیں بنے گا۔ میرے اندر موجود تصویر کے لیے یہ فریم چھوٹا ہے۔

”رستخیز“ بھی بہت اہم لفظ ہے۔ رستخیز کا لفظی مطلب تو حشر ہے۔ یعنی قیامت۔ تو رستخیز میں آپ دیکھیے کہ کیا معنویت ہے۔ رستخیز کا پہلا مطلب ہے اس نظام صورت کی فنا اور اگلے نظام صورت کی بنیاد ڈالنا۔ اگلے نظام کی تاسیس، اس نظام کی فنا۔ رستخیز کا مطلب ہی، صورتوں کی اکھاڑ پچھاڑ ہے۔ یہاں سے نکلیں گے تو اگلے عالم میں کھڑے ہوں گے۔ یہ ہے قیامت کہ میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومات میں، کہ کعبہ و سومات میں میری فغاں سے ایک قیامت برپا ہے یعنی میری فغاں کعبہ و سومات کو صورت کے اصول پر کھڑا نہیں رہنے دے گی اور ان کو اپنی اس موجودہ حالت سے نکال کر حق کا واقعی مظہر اور ظرف بننے کی استعداد فراہم کرے گی۔ رستخیز کبھی غیر نتیجہ خیز نہیں ہوگی۔ رستخیز کا لفظ جب بھی آئے گا تو سمجھ لیں کہ اس کا نتیجہ یقینی ہے۔ قیامت کبھی بلا نتیجہ نہیں ہوتی۔ اس نتیجے کا تعلق اُسی چیز سے ہوگا جس کو یہاں فنا کیا جا رہا ہے۔ تو کعبہ و

سومنات میں رستخیز کا مطلب ہے کہ کعبہ و سومنات اپنی صوری بندشوں سے نکل کر اپنی معنوی بنیاد پر قائم ہوں گے۔

اس میں دو مسائل پیدا ہوئے۔ پہلے مسئلے کا حل تو یہ ہے کہ کعبے کی بنیاد ڈالی گئی تھی اللہ کا سب سے بڑا مظہر بنانے کے لیے۔ اللہ کا سب سے بڑا مظہر بننے کا ثبوت اس کا قبلہ ہونا ہے، تو جو مظہر قبلہ ہوگا یعنی اللہ کی طرف یکسوئی کا ذریعہ ہوگا اُسے گویا اللہ نے اپنی مظہریت کا ملہ تفویض کی ہے۔ کعبے کی اصل یہ ہے کہ وہ ہمیں اللہ کی طرف یکسو رکھنے کے لیے نشان بن کے رہے۔ کعبے کی یہ اصل ہماری صورت خوئی کی وجہ سے برقرار نہیں رہ سکتی۔ ہم نے کعبے کو اللہ کی طرف یکسوئی کا زندہ معنوی روحانی مرکز بنانے کی بجائے کچھ اور بنا کر رکھ دیا۔ اب کعبہ اللہ کو ظاہر کرنے سے زیادہ اللہ کو چھپانے والی ایک صورت بن کر رہ گیا۔ اسی طرح سومنات تھا۔ سومنات بنا تھا اللہ کے ظہور کی دوسری اصل یعنی کثرت کو محفوظ رکھنے کے لیے، کثرت کو مصور کرنے کے لیے، کثرت کو مرکز دینے کے لیے۔ وہاں بھی یہ ہوا کہ وہ جس کثرت کا مظہر بننے کے لیے کھڑا کیا گیا تھا، اس کثرت کے اظہار کے جو عناصر تھے اُن عناصر کو اصول و مقاصد کا درجہ دے دیا۔ گویا وہ بھی صورت کے بالکل تابع ہو گیا۔ صورت کے تابع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اب صورت کھلنے والا دروازہ نہیں ہے، صورت غالب آ کر مقفل دروازہ بنتی ہے۔

یہ وہی بات ہے کہ دلائیں خود مدلول بن جائیں، علامت، معلوم کی جگہ لے لے، signifier خود signified بن جائے۔ شعر یہ کہ رہا ہے کہ اس عالم صورت میں حقیقت سے متعلق رہنے کے لیے جو دو صورتیں داخل کی گئی تھیں اظہار اور ادراک دونوں سطحوں پر، ان کو بھی صورت کے غلبے نے متاثر کر دیا، وہ خود ایک صورت بن کر رہ گئے۔ صورت کے دو کام ہوتے ہیں، حجاب بن جانا اور اپنے سے اوپر اور ماوراء کو ظاہر کرنا۔ تو صورت غالب آ کر ہمیشہ حجاب بنتی ہے، اب یہ خود صورت بن گئے ہیں یعنی اللہ کو ظاہر کرنے کے بجائے، اللہ کی شان وحدت و کثرت کو ظاہر کرنے کے بجائے، اس کے اوپر پڑا ہوا پردہ بن گئے۔ تو فغاں اسی حالت میں کر رہا ہوں کہ یا اللہ! جو آئینہ آپ نے اپنے دیکھنے کو دیا تھا، اس پہ اچانک گرد و کدورت آ گئی، اس پر اچانک کسی نے پردہ ڈال دیا ہے۔ بس یہی فغاں ہے۔ اس غزل کا یہ شعر روایتی ہے، یعنی بہت لوگوں نے کہا ہے لیکن اقبال نے اس کو الگ فضا میں استعمال کیا ہے۔

اللہ نے جو کچھ کیا ہے اس کا اقتضا میری فطرت میں رکھا ہے۔ اللہ نے دیر و حرم کی شکل میں اپنے ساتھ عارفانہ اور عاشقانہ نسبت کا اقتضا میری فطرت میں رکھا ہے اور کعبے کی شکل میں اسی اقتضا کی تکمیل کی۔ سومنات شکار ہوا ہے شان کثرت کو نہ سمجھنے سے، کعبہ اوجھل ہوا ہے شان وحدت کو نہ سمجھنے سے۔ دونوں ایک ہی درجے پر آ گئے لیکن اگر ہم کہیں گے کہ مکہ المکرمہ کے وسط میں بنی ہوئی ابراہیمی عمارت اور گجرات میں

محمود غزنوی کا ڈھایا ہوا سومنات یہاں ایک کر دیا گیا، تو ایسا نہیں کیا گیا۔

غرض اس شعر سے آپ ایک قیمتی بات اخذ کر سکتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ کثرت کے بارے میں مروج تصور کی اصلاح کر سکیں، کیونکہ اللہ کی دو شائیں ہیں، وحدت اور کثرت۔ اگر فلسفیانہ انداز میں بات کریں تو یہ کہیں گے کہ وحدت ایک ایسا جامع اور مانع تصور ہے جس کا موجد ذہن ہے۔ اس دعوے کے زور کو آپ کم نہیں کر سکتے۔ آپ جو بھی وحدت کہیں گے، اس کا بانی ذہن ہے۔ یہ ایک عجیب طرح کی قید لگ جاتی ہے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اللہ ماورائے وحدت ہے۔ دوسرے یہ کہ وحدت کا کوئی ایک مطلب بھی کثرت سے تقابل اور نسبت کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ وحدت ایک ایسا لفظ اور معنی ہے جو کثرت کے تجربے اور شعور سے حاصل ہوا ہو۔ اس کے بارے میں ہم کیسے کہیں گے کہ وحدت اس کے لیے بھی جاری اور وارد ہے۔ وحدت ہمارے ادراک کی ضرورت ہے، اللہ کے ہونے کی ضرورت نہیں ہے، اللہ کی ذات کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ تو ذات کے بارے میں ہمارے شعور و ادراک کا ایک مقولہ ہے یا اسلوب ادراک ہے۔

اللہ تعالیٰ جن جن صفات کو اپنے سے منسوب کرتا ہے ان سے اسماء بھی بناتا ہے۔ اس کے بہت بڑے معنی ہیں جس کا لب لباب یہ ہے کہ کثرت حقیقی ہے۔ یہ تکلف ہے کہ اللہ رحمن ہوتے ہوئے قہار ہے۔ مطلب ان کے درمیان معنوی لین دین کرنا یہ نہ تکلف ہے۔ تکلف یہ ہے کہ وہ قہر بھی کرتا ہے تو تقاضائے رحمت سے کرتا ہے۔ اسم اور مسمیٰ میں عینیت وجودی ہے، غیریت شہودی ہے۔ یہ غلط ہے کہ یہ ہمارا ادراک ہے۔ اگر اسم اور مسمیٰ عین یک دیگر ہیں تو کثرت حقیقی ہے۔ اسم نام ہے ظہور کو اصول بنانے کا۔ اسم عبارت ہے ظہور کی اصل قائم کرنے سے۔ ظہور نام ہے اصول کثرت کی کار فرمائی کا۔ کثرت اگر اصلی نہ ہو تو ظہور باطل، بے معنی، لغو اور مہمل ہے جبکہ ظہور کوئی ایسی چیز نہیں ہے۔ ظہور اس ذات کے بارے میں میرے ادراک و شعور کی کل متاع ہے۔ تو ہم صرف ذات کے نام سے تنزیہ قائم کرتے ہیں اس کا کوئی شہود نہیں رکھتے۔ کوئی شعور نہیں رکھتے۔ اس ذات کو ماننے کے جتنے آداب اور مراحل اور صورتیں ہیں وہ کثرت کے اصلی ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ تو کثرت اگر اصلی نہ ہو تو خدا کے ماننے کے لیے جو اثبات شعوری درکار ہے وہ ممکن نہیں رہے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اللہ حالت تنزیہ میں ہے اور رحمن ہے، رحیم ہے، غفار ہے، قہار ہے، محی ہے، ممیت ہے تو میرا سرا ادراک کثرت ہے۔ جیسے ہی آپ کثرت کے اصلی ہونے کو ہٹائیں گے ویسے ہی اللہ میری نظر میں، میرے شعور کی نظر میں ایک تصور رہ جائے گا۔ اسی وجہ سے ابن عربی نے کہا تھا کہ تنزیہ کا، تنزیہ محض کا مطلب تعطیل ہے۔ تعطیل کہتے ہیں تصور کو۔ تصور میری مخلوق ہے یعنی منزہ محض ذہن کی مخلوق ہے، وحدت محض ذہن کی مخلوق ہے۔

بہر کیف یہ شعر اس خاندان کا ہے جس سے غالب کا یہ شعر متعلق ہے: ۳۲

دیر و حرم آئینہ تکرارِ تمنا

واماندگی شوق تراشے ہے پناہیں

یہ کہ رہے ہیں کہ میرا شوق واماندہ نہیں ہے لہذا میں پناہ نہیں تراش رہا، میں فغاں کر رہا ہوں۔ بس یہی مسئلہ ہے جو غالب اور ان میں مشترک ہے۔ ”آئینہ تکرارِ تمنا“ دنیا کی سب سے بامعنی ترکیبوں میں سے ایک ہے۔ دیر و حرم کو ”آئینہ تکرارِ تمنا“ کہنا حکیمانہ شاعری کا معجزہ ہے۔ تمنا وہی ہے جس کو ہم نے اقتضائے فطرت کہا اور اقبال اسے ”جستجو“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ علامہ یہ کہ رہے ہیں کہ گرچہ میری تمنا دیر و حرم کی آئینہ ساز ہے۔ (آئینہ ساز اور نقش بند ہم معنی ہیں) اور ”تکرارِ تمنا“ ان کے ہاں جستجو ہے کہ یہ جستجو پائی ہوئی چیز کی جستجو ہے۔ وہ بھی یہ کہ رہے ہیں کہ یہ تمنا اپنے پیدا ہونے کا جواز رکھنے والی حالت حضور سے پہلی مرتبہ پیدا ہوئی اور اب غیاب میں پھر ابھر رہی ہے۔ حضور میں پیدا ہوئی اور غیاب میں ابھر رہی ہے لہذا اُس نے دیر و حرم بنالیا۔ آئینے میں بھی نقش قائم کیا جاتا ہے۔ آئینہ سازی کی بجائے انھوں نے نقش بندی کہا۔ فرق صرف یہ ہے کہ غالب نے اپنے شعر میں سے اپنے آپ کو نکال دیا، علامہ نے اپنے آپ کو داخل رکھا اور کہا کہ میری منہا فغاں پر ہے۔ غالب کی انتہا دستبرداری یہ ہے۔ میں فغاں کرتا ہوں، میں مایوس نہیں ہوں۔ فغاں کہتے ہی اُسے ہیں کہ جہاں مایوسی کے اسباب ظاہر ہوں، امید کا پہلو مخفی ہو۔ رونا آدمی ہی ہے۔ رونا صرف اظہارِ غم کے لیے تھوڑی ہے، رونا تسکینِ غم کے لیے ہے۔ رونے کا اصل مقصد تسکین ہوتا ہے، التہاب نہیں۔ غالب کہتے ہیں کہ میں رونے پہ بھی تیار نہیں۔ علامہ اقبال کہتے ہیں کہ نہیں، میں روتا رہوں گا کیونکہ مجھے رونے سے اُمید ہے کہ میری تمنا بر آئے گی۔

آگے بڑھنے سے پہلے اس شعر کے بارے میں اٹھائے گئے نکات کا خلاصہ کر لیتے ہیں۔ اس شعر کی معنوی اہمیت بہت زیادہ ہے اور اس میں اس سے پہلے کے دونوں اشعار کی تکمیل کی گئی ہے اور اگلے اشعار کا معنوی جواز اور معنوی اساس فراہم کی گئی ہے۔ اتفاق کی بات ہے کہ یہ شعر گنتی کے اعتبار سے بھی بیچ کا شعر ہے کہ یہ اپنے اوپر کے شعروں کو ایک تکمیلی ارتکاز کے ساتھ اپنے اندر سموتا ہے اور اگلے شعروں کو اُن کا معنوی پھیلاؤ فراہم کرتا ہے۔ فنی اصطلاح میں یہ شعر گویا اس غزل کا مؤکد (emphasizer) ہے۔ اس سے پہلے کا شعر ایک لاہوتی معنویت (divine meaningfulness) کا ماحول رکھتا ہے۔ اس کے بعد والا انسانی معنویت کا منظر نامہ ہے۔ ان دو کے بیچ ایک برزخ کے طور پر یہ شعر ہے، اس لیے اس کی بہت اہمیت ہے۔ اسے یاد رکھنا چاہیے۔ اس شعر میں انتہائی عرفانی مسلمہ کو ایک معنوی حرکت دی گئی ہے، یعنی ایک معنوی dynamism دیا گیا ہے۔ وہ عرفانی مسلمہ یہ ہے کہ حق ایک تو ذات کے طور پر حقیقت ہے اور دوسرے

انسان میں موجود اقتضا کے طور پر بھی موجود ہے۔ یعنی حق کے موجود ہونے کے دو انداز ہیں، دو یکساں طور پر مستند انداز۔ ایک انداز ہے اس کا بذات خود موجود ہونا اور دوسرا انداز موجودیت انسان کے فطری اقتضا کی بنیاد اور منتہا کے طور پر موجود ہونا ہے۔ حق اپنے طور پر اپنے آپ میں اپنی ذات سے موجود ہونے کی حالت میں منزہ محض ہے، pure transcendence کا نام ہے۔ اس کو اپنے موجود ہونے کے لیے نہ کسی اختیار کی ضرورت ہے، نہ کسی ارادے کی ضرورت ہے، نہ موجود ہونے کے دیگر قیود و شرائط کو پورا کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کو کہتے ہیں، محضیت (pure transcendence)۔ یہ تنزیہ محض اپنا ایک متوازی تناظر بھی رکھتی ہے۔ انسانی فطرت کا بنیادی اقتضا بن کر حق موجود ہونے کے دونوں انداز کی بنیاد بن جاتا ہے۔ موجود ہونے کا ایک طرز ہے تنزیہ اور ماورائیت، ایک انداز ہے تعلق اور نسبت۔ حق اپنے علاقہ و نسبت یا اپنی تشبیہ کو انسانی فطرت میں اقتضا کے طور پر حاضر ہو کر پورا کرتا ہے۔ یہ ہے اس غزل کے معنی کی انتہائی بنیاد۔ اس کو چھوئے بغیر اس غزل کے مضامین اور اس میں استعمال ہونے والے لفظوں کا صحیح غلط مطلب آپ کو کہیں دور تک نہیں پہنچائے گا۔ اب دیکھیے، یہ شعر کہ کیا رہا ہے۔

شعر یہ کہ رہا ہے کہ حق میری فطرت کے اقتضا کے طور پر دو شائیں رکھتا ہے۔ شانِ وحدت اور شانِ کثرت۔ اپنے مرتبہ ذاتیہ میں as suchness میں شانِ وحدت رکھتا ہے اور اپنے اندازِ ظہور میں شانِ کثرت رکھتا ہے۔ یا یوں کہ لیں کہ اپنے وجود میں واحد ہے اپنے شہود و شعور میں کثیر ہے۔ تو کہ رہے ہیں کہ میری فطرت کا جو بنیادی ترین معاملہ اور اقتضا ہے اس میں یہ دونوں شائیں ایک طرح کے غیر شعوری حضور کے ساتھ موجود ہیں۔ آپ دیکھیں کہ ہمارے اندر حقائق ایک تموج^{۳۳} رکھتے ہیں، ہم نہیں رکھتے۔ آپ جتنا ادراک و شہود کو گہرائی میں کھنگالیں گے تو چیزیں تموج میں بدلتی چلی جائیں گی، مفہومات سے ہٹتی چلی جائیں گی۔ اقتضا اسی کو کہتے ہیں کہ جہاں حقیقت اپنے اصلی تموج کے ساتھ موجود ہو یعنی حقیقت صرف موجود ہونے کا نام نہیں ہے حقیقت شہود اور perception کا بھی نام ہے۔

یہاں ایک اور نکتہ واضح کر لیجیے۔ ”واحد“ ماورائے وحدت ہے۔ اسے جان لینا چاہیے، ہم واحد کہتے ہیں اپنے اظہار کی بعض مجبوریوں کی وجہ سے لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ وہ واحد کیا ہے تو ہم اس کے واحد ہونے کے اقرار کو باقی رکھتے ہوئے یہ کہیں گے کہ وہ وحدت سے بھی ماورا ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں وہ موجود ہے لیکن جیسے ہی ہم اس موجود ہونے کا فنی تجزیہ کریں گے تو ہم کہیں گے کہ وہ ایسے موجود ہے کہ وجود سے ماورا ہو کر موجود ہے۔^{۳۴} وجود کی دو شرطیں ہیں، ذات کے دو احوال ہیں، وجود اور شعور، یعنی جس طرح ذات کے اقرار کے لیے اس کے وجود کا اقرار ضروری ہے اتنا ہی ذات کے اقرار کے لیے اس کے شہود کا اقرار ضروری ہے۔ اس شہود کو perception کہتے ہیں۔ شہود اس حضور کو کہتے ہیں جسے آفاق میں اظہار کی

لازمی ضرورت نہ ہو۔ ذات کا ذات ہونا وجود اور شہود کا حامل ہونا ہے تو اس کی جہت شہود ہماری فطرت کے اقتضا کے طور پر موجود ہے۔ اس کی شان وجود اس کی ذات کی تعریف کے طور پر موجود ہے۔ باعتبار وجود ہم اس کی معرفت یا اس کی جانب زاویہ نگاہ، اس کی طرف دیکھنے کے ہر زاویے کو وحدت کے اصول پہ رکھیں اور بہ لحاظ شہود اس کو دیکھنے کا کوئی بھی زاویہ ایسا نہیں ہو سکتا جو کثرت کے حقیقی ہونے کے تصور پہ نہ کھڑا ہو۔ آپ دیکھیں یہ کہاں پہنچ کے بات ہو رہی ہے کہ اس کو سوچیں گے تو سانس اکھڑ جائے گی، بیان کرنے میں تو دم ہی نکل جائے گا۔ علامہ یہ کہ رہے ہیں کہ جستجو بمعنی اقتضا ہے۔ جستجو اور اقتضا میں وہ فرق ہے جو عام خاص میں یا کل اور جز میں ہوتا ہے۔ اقتضا عام ہے، کل ہے، اس اقتضا کا شعور میں، اپنے عمل میں، آنا جستجو ہے۔ اس اقتضا کی حرکت جستجو ہے۔ تو جستجو بمعنی اقتضا ہے کہ میں اپنی اقتضا کے بموجب حق کے ساتھ تعلق کی ہر سطح کو جس طرح حق سے طلب کرتا ہوں اور میرے مطالبے پر حق کی تشکیل کے جو آفاقی اسالیب پیدا کیے جاتے ہیں وہ اسالیب میرے لیے غیر تشفی بخش ہیں۔ حق اپنی ان دونوں شانوں کے ساتھ جس قدر میرے اقتضا کی بناوٹ میں حاضر ہے اتنا اپنے ظہور کی کسی بھی سطح پر حضور نہیں رکھتا۔ یہاں صحت ظہور کا انکار نہیں ہے۔ یہاں کمال ظہور کے نہ ہونے کا نوحہ پڑھا جا رہا ہے۔

دیر و حرم کی ”نقش بندی“ اصل و اصول کی سطح پر ہے۔ کعبہ و سومات اس کی واقعیت ہے جس کا فاعل انسان نہیں ہے۔ انسان اس کی واقعیت کو بھی وحدت مانتا ہے، برحق مانتا ہے، خود کو اس میں محفوظ جانتا ہے۔ فغاں کا سب سے بڑا سبب کیا ہوتا ہے؟ جو سب سے بڑی فغاں ہوتی ہے وہ اس طرح کا ایک phrase ہوتا ہے کہ میں سب کچھ مانتا ہوں مگر!۔۔۔۔۔ بس یہ فغاں ہے۔ اس سے بڑھ کے کوئی فغاں نہیں ہو سکتی۔ فغاں کوئی پیاس میں پانی نہ ملنے کی فریاد کی طرح نہیں ہے۔ فغاں یہ ہے کہ سب کچھ مانتا ہوں، کعبے کو بھی مانتا ہوں، سومات کو بھی مانتا ہوں سب کچھ مانتا ہوں مگر۔۔۔۔۔ جیسے علامہ کا یہ شعر ہے: ۵۵

فقیہ شہر کی تحقیر! کیا مجال مری

مگر یہ بات کہ میں ڈھونڈتا ہوں دل کی کشاد

دوسرے انداز سے کہیں تو یوں کہیں گے کہ حق کا ہر ظہور میرے جذبہ شہود کے لیے حقیقی ہونے کے باوجود ناکافی ہے۔ یہ ہے اس شعر کا مضمون۔ ظہور اور شہود میں فرق ہے۔ اصطلاح میں شہود انفسی ہوتا ہے، ظہور آفاقی ہوتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ میرا معاملہ یہ ہے کہ میرا شہود حق، حق کے نظام ظہور سے زیادہ ہے۔ اب اس کے نتیجے میں جو ہو رہا ہے اس کو یہ فغاں کہ رہے ہیں۔ یہ فغاں عدم توازن کا نتیجہ ہے۔ یہ فغاں اتنی حقیقی، اتنی سچی اور اتنی پُر تاثیر ہے کہ وہ خود اوضاع اور صورتوں کو تحویل و تبدل کی امنگ عطا کر دیتی ہے۔ رستخیز کا مطلب ہے صورتوں کے اندر دوبارہ صورت پذیر ہونے کا جذبہ پیدا ہو جانا۔ قیامت یہی ہے۔

اس کے شعری حسن بھی بہت ہیں۔ جیسے دیر و حرم اور کعبہ و سومنات میں ایک مناسبت ہے، جستجو اور فغاں میں ایک مناسبت ہے، ”نقش بندی“ اور ”رستخیز“ میں مناسبت ہے۔ اسی طرح اس میں بہت سی مناسبتیں ہیں۔ اس شعر میں جو بڑے مقابل مفہوم والفاظ ہیں وہ جستجو اور فغاں ہیں۔ آپ دیکھیے کہ دو بڑے مشابہات انھوں نے بتا دیے دیر و حرم اور کعبہ و سومنات کی شکل میں اور ایک تضاد کی رعایت سے بھی دو کردار رکھ دیے۔ جستجو اور فغاں۔ یہ بہت قدرت کلام ہوتی ہے کہ آدمی مناسبت کی دونوں قسموں کو انتہا پہ لے جا کر برت کے دکھا دے۔ مناسبت کی دو ہی تو قسمیں ہیں، تشابہ اور تضاد۔ تشابہ بھی انتہا پہ دکھا دیا ”دیر و حرم“ اور ”کعبہ و سومنات“ میں اور تضاد کو بھی انتہا پہ دکھا دیا ”جستجو اور فغاں میں۔“

گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

”گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود“ یہ مصرع بہت خوبصورت ہے اور یہ مصرع ہمارا امتحان ہے کہ تم اعلیٰ درجے کا شعری ذوق رکھتے ہو یا نہیں۔ اعلیٰ درجے کا شعری ذوق لفظی محاسن کو محسوس کرنے کا نام ہے، تشریح اور توضیح اور تفسیر کا نام نہیں۔

”تیز“ کا لفظ اقبال کا مہر کردہ لفظ ہے۔ اردو شاعری میں ”تیز“ کا لفظ اقبال سے زیادہ گہری معنویت اور احساساتی شدت کے ساتھ کسی نے استعمال نہیں کیا۔ ہر بڑے شاعر کے کچھ الفاظ ہوتے ہیں جس پر اس کی مہر لگی ہوتی ہے تو تیز کا لفظ ان چند الفاظ میں سے ایک ہے جن پر اقبال کی مہر لگی ہوئی ہے۔ آپ پوری اردو شعری روایت میں تیز کے ایسے استعمالات نہیں دکھا سکتے جو اقبال کے ہاں بکھرے پڑے ہیں، جیسے ”دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی“^{۶۲} ”مشام تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشاں اس کا“^{۶۳} غور فرمائیے کہ کتنا منضبط تخلیقی ذہن تھا! جمالیاتی ذہن کا منضبط ہونا تقریباً ناممکنات میں سے ہے۔ ابتدائی دو شعروں میں حق کے وجود اور شہود کو موضوع بنایا اور اس شعر میں اپنے شعور اور علم کو موضوع بنایا یعنی حق میں جو وجود اور شہود ہے وہی ہر موجود پر وارد ہوگا۔ موجود ہونے کا لازمی تقاضا جو ہمارے موجود ہونے کے لیے ضروری ہے وہ ہے شعور اور وجود، علم اور وجود، علم اور انا، اقبال کی اصطلاح میں کہیں تو شعور اور خودی۔ تو اب عین اس معیار ہستی پہ اپنا تجزیہ کر رہے ہیں۔ یہ اگلے دو شعر ہیں۔ اس میں پہلے اپنی perception یعنی اپنے ادراک و شعور کے بارے میں بتا رہے ہیں کہ ”گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود“۔ اس شعر میں اپنے علم کی حقیقت بیان کر دی۔ اگلے شعر میں اپنے وجود کی حقیقت بیان کر رہے ہیں۔

پہلے اس شعر کے لفظوں کے معنی کو کھولتے ہیں۔ ”نگاہ تیز“ کا مطلب ہے حقیقت کی غیبی بناوٹ تک یقینی علم پیدا کر لینے والی رسائی رکھنا، یعنی حقیقت کے حضور تک پہنچنے والی علمی قوت۔ حقیقت جس کا عالم ہستی

غیب ہے، اس کے حضور تک پہنچ سکنے والی صلاحیت جس کا حاصل علم ہوتا ہے، اس کو کہتے ہیں ”نگاہ تیز“ اور ’دل وجود‘ کا ایک مطلب ہے وجود کا مرکز۔ وہ مرکز جہاں وجود کی حقیقت مندرج ہو وہی دل وجود ہے۔ ”دل وجود“ کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ عالم صورت سے گزر کر حقیقت کی جانب متوجہ ہونا۔ میرے موجود ہونے کی ایک لازمی قوت جو بعض مرتبہ اپنی درست کار فرمائی میں وجود کی حقیقت تک پہنچ جاتی ہے۔ ”دل وجود“ کا چوتھا مطلب ہے حقیقت کائنات۔ کبھی تو میری نظر اپنے جذبہ معرفت سے حقیقت تک پہنچ جاتی ہے اور کبھی اپنے ہی توہمات میں ایسی الجھ کے رہ جاتی ہے کہ علم کو بھی برباد کرتی ہے، معلوم کو بھی مسخ کر دیتی ہے۔ آگے ایک لفظ ہے ”توہمات“۔ توہمات، تخیلات کی قبیل سے ایک لفظ ہے۔ ”توہم“ اور ”تخیل“ میں کیا فرق ہے؟ اس کی اصطلاحی تعریف ہے خیال کا شعور کی صورتوں پہ ایسا تصرف کہ نئی صورتیں قائم ہو جائیں۔ یہ خیال ہے، یعنی خیال بلحاظ صورت بھی نفس کو آفاق سے زیادہ سرمایہ دار بناتا ہے کیونکہ انسانی شعور کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ نفس کو آفاق سے زیادہ بڑا بنائے۔ یہ انسانی شعور کا سب سے بڑا مسئلہ ہے کہ اس کے مشمولات اور مافیہ باہر کی صورتوں سے زیادہ ہوں۔ انسانی شعور کے تمام مسائل کا حل اس میں ہے۔ خیال تو اس لیے ہوتا ہے کہ آفاق جس مجموعہ صور کا نام ہے شعور اس سے بڑا انبار صورت اپنے اندر محفوظ رکھتا ہے۔ صورتوں کا بڑا انبار بنانے کی قوت تخیل ہے۔ اسی طرح کائنات مجموعہ معانی بھی ہے۔ جہاں صورت پائی جائے گی وہاں معانی بھی پائے جائیں گے۔ کائنات ایک دنیائے معانی ہے اور انسانی شعور اس سے بڑا جہان معانی اپنے اندر رکھنا چاہتا ہے۔ اس کے لیے اس کا آلہ ہے توہم۔^{۳۸} کیونکہ انسانی شعور کا بڑا مسئلہ ہے کہ حقیقت کا ظہور صاف دریافت کرے۔ حقیقت کا ظہور صاف بلا واسطہ مظاہر ہی ہوگا۔ تو یہ انسانی شعور ہے جو اس ظہور بلا مظاہر کا گھر بنتا ہے۔

عام لفظ کے طور پر کیونکہ یہ منطق کی اصطلاح بھی ہے۔ منطق ایسا علم ہے جس میں ان دو اصطلاحوں کو علم کی فنی تعریف کی تفصیل میں ایک بنیادی کردار کی حیثیت دی جاتی ہے تخیل کا مطلب ہے محسوسات پر تصرف کرنا۔^{۳۹} غیر موجود کو موجود کر دکھانا یہ توہم ہے۔ یہ وہی لوگوں میں بھی ہو سکتا ہے۔ عارفوں میں بھی ہو سکتا ہے۔ جب عارفوں میں ہوگا تو کہیں گے کہ وہ حقیقت جو غیر موجود فی الآفاق ہے اُسے حاضری الذہن کرنا، حاضری الانفس کرنا، یہ توہم ہے کیونکہ حقیقت اپنی نوعیت کے اعتبار سے آفاق میں سانس نہیں سکتی، شعور یا قلب جو بھی نام دیں اس میں اس کی سمائی ہے۔ تو غیر حاضری الآفاق کو حاضری الانفس کرنا توہم ہے۔^{۴۰}

یہ سمجھنا چاہیے کہ اس شعر میں توہم کے دونوں رنگ اور انداز ہیں اور بہت باریکی کے ساتھ ہیں۔ کوئی اناڑی آدمی پڑھے گا تو وہ کہے گا کہ یہاں ”توہمات“ اصطلاح نہیں ہے عام لفظ ہے۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ کبھی تو میں حقیقت تک پہنچ جاتا ہوں اور کبھی حقیقت کے بارے میں اپنے واہموں کا شکار ہو جاتا ہوں۔

اب یہ مطلب بظاہر تو ٹھیک ہی لگ رہا ہے۔ کہتے ہیں کہ میری perception، میرا شعور، ایسا ہے، میری شانِ علم ایسی ہے کہ کبھی یکسو ہو کر حقیقت کا ننان تک مار کرتی ہے اور کبھی خود سے اوپر اٹھ کر اپنے اندر پیدا ہو جانے والی صورتِ حقائق میں الجھ کر یا ان پر ضرورت سے زیادہ یقین کر کے حقیقتِ الحقائق تک پہنچنے کی مزید کھوج نہیں کر پاتی۔ یہ دو مصرعے عقل اور توہم کے بیان میں ہیں۔

یہ شعر کہ رہا ہے کہ کبھی میری عقل کا ننان کی طرف متوجہ ہو کر اس کی حقیقت تک پہنچ جاتی ہے، کبھی یہی عقل میرے ”توہمات“ میں الجھ کر بے بس ہو جاتی ہے۔ یہ ہے اس شعر کی نثر۔ اب اس میں کئی اصول بیان کیے ہیں۔ اس شعر میں یہ بتایا گیا ہے کہ عقل کی رسائی کا ننان اور اس کے در و بست تک ہے۔ عقل کا ننان اور اس کی حقیقت کو اپنا موضوع بنا سکتی ہے۔ لیکن حقائق کی جو اصل اقلیم ہے وہاں تک پہنچنے کا کوئی راستہ نہیں رکھتی۔ عقل حقائق کے ہر اس تصور تک پہنچ سکتی ہے جو مبنی بر صورت ہو۔ اب اگر عقل اپنی اس مجبوری سے بغاوت کرنا چاہے گی اور حقائق تک مار کرنا چاہے گی تو پھر وہ گویا حقائق کی غیر اصلی صورتوں میں الجھ کر رہ جائے گی۔ یہ اس کا پہلا درجہ ہے۔ جیسا میں نے عرض کیا کہ یہاں ”توہمات“ مثبت کے ساتھ منفی معنویت بھی رکھتے ہیں۔ اب اس میں دوسرا نکتہ یہ ہے کہ ”توہمات“ اپنے مثبت ترین معنی میں بھی حقائق کا بدل نہیں ہوتے یعنی علم وجود کا بدل نہیں ہوگا، وجود کا عکاس ہوگا۔ دوسرے مصرعے سے اس بات کو گویا سامنے لا کر دکھا دیا گیا ہے۔ میں یہ عرض کر رہا تھا کہ وہ عقل جو کبھی حقیقت کا ننان تک پہنچ جاتی ہے وہ عقل جب خالق کا ننان کے حقائق دریافت کرنے کے درپے ہوتی ہے تو اس کے لیے پھر میرے ”توہمات“ میں الجھ جانے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔ یعنی کا ننان کو موضوع بنا کر، عقل کو کسی وسیلہ، علم، کسی واسطے کی ضرورت نہیں ہے لیکن حقائق کو موضوع بنا کر عقل کو ایک وسیلہ، علم کی الگ سے ضرورت ہے۔

اس شعر کی ساخت بتا رہی ہے کہ یہ دو جہان وجود اور دو جہان شعور کا بیان ہے۔ ایک آفاق ہے، ایک عالم حقائق ہے۔ عقل آفاق کے لیے کافی ہے، حقائق کے لیے ناکافی ہے۔ یہ اس کا مضمون ہے۔ ”توہمات“ کا لفظ یہ بتا رہا ہے کہ اس کے مشمول و مافیہ کا کوئی تعلق آفاق سے نہیں۔

اس کو ذرا ایک سٹیج سا بنا کے دیکھیں کہ دل وجود یعنی حقیقت وجود کیا ہے؟ فلسفیانہ معنوں میں تو دل وجود ہدف ہے پورے شعور کا۔ دل وجود ہدف ہے عقل کا، شعور کا، کیونکہ یہ ہدف بنایا گیا ہے نظام الوجود کا۔ نظام الوجود کی حقیقت یہ ہے کہ جہاں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وجود اور شہود یا ہستی اور علم عین یکدگر ہیں۔ تو ہستی اور علم یا وجود اور شعور کے عین ہونے کی سطح سختی کے ساتھ محض حق کی صفت اور خاصہ ہے۔ تو اب یہ فرض کریں کہ منزل ہے دل وجود تک پہنچنا۔ اس کے لیے سواری مجھے ملی ہے عقل کی تو یہ سواری مجھے کبھی منزل تک پہنچا دیتی ہے اور کبھی منزل کے بارے میں پیدا شدہ میرے ہی حاصلاتِ شعور میں منزل کے نام سے

مجھے منزل کے دھوکے میں مبتلا رکھتی ہے یعنی کبھی یہ مجھے حقیقت وجود کے اصل اور کنہ پر پہنچاتی ہے اور کبھی مجھے یہ وجود کے بارے میں اپنے ادراک و شعور میں الجھا کے رکھتی ہے۔ اب اس شعر کے گویا دو کردار ہوئے ”نگاہ“ اور ”وجود“۔ نگاہ اور وجود کو ہم لیں گے شعور اور وجود، علم اور ہستی۔ کبھی میرا علم وجود کے ساتھ identical ہو جاتا ہے اور کبھی میرا علم وجود تک پہنچنے کے بجائے وجود کے بارے میں اپنے ہی قائم کردہ تصورات تک پہنچتا ہے۔ دل وجود اور اس کی تقدیر میں حضور نہیں یعنی حضور حقیقت کا حضور نہیں اس کے پاس جتنا بھی حضور ہے وہ اپنا بنایا ہوا ہے اس کی تقدیر میں حضور نہیں یعنی یہ حقیقت کا جو بھی حضور رکھے گی وہ اس کے تصورات ہوں گے۔

یہ کہنا کہ حقیقت مکمل طور پر نامعلوم ہے۔ یہ بات غلط ہے اور یہ کہنا کہ حقیقت مکمل طور پر معلوم ہے، یہ فقرہ بھی غلط ہے۔ بس یہ شعر یہ کہتا ہے کہ حقیقت معلوم بھی ہے، حقیقت نامعلوم بھی ہے۔ حقیقت ممکن العلم بھی ہے، حقیقت ممکن العلم بھی ہے۔ اس میں بڑی گہری بات ہے۔ حقیقت دانستن کے لیے بھی اور دیدن کے لیے بھی شعور کا موضوع ہے۔ عقل کی دو تمنائیں ہیں، شعور کی دو آرزوئیں ہیں، یافتن اور دیدن، رسیدن اور دیدن، رسیدن میں عقل قابل اعتبار ہے مگر دیدن کی لیاقت نہیں رکھتی۔ اس کا دیدہ خود ساختہ ہے اس کا یافتہ حقیقی ہے۔ اب آخر میں سمیٹ کر یوں کہتے ہیں کہ ایک غیب کی پہچان آفاق سے ہوتی ہے یعنی یہ کل آفاق بھی ایک غیب کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ میری ”نگاہ تیز“ آفاق سے منسلک غائب تک رسائی رکھتی ہے۔ میری ”نگاہ تیز“ آفاق کو دیکھ کر اس کی حقیقت بوجھ لیتی ہے لیکن جہاں حقائق کا غیب اصلی ہے اور آفاق کی نسبت سے نہیں ہے اس کی perception میں میری نگاہ تیز قاصر ہے یعنی حقائق جو آفاق سے منسوب نہ ہوں، ان کے بارے میں یہ تصورات تو رکھتی ہے علم نہیں رکھتی اور جو حقائق غائب رہنے کی حالت میں بھی آفاق میں ظہور پذیر ہیں ان تک رسائی رکھتی ہے۔ ”توہمات“ میرے خیال میں یہی ہے کہ توہمات کا منفی رنگ یہاں اس کے مثبت رنگ پر غالب ہے۔

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینہ کائنات میں

اس شعر کا عجیب مطلب ہے کہ اب آفاق کے باطن میں کوئی حقیقت باقی نہیں رہی۔ اب کائنات میرے اظہار پا جانے کے بعد کسی بھی راز کی امین اور حامل نہیں رہی۔ اب حقیقت کا کائناتی رول ختم ہو گیا۔ میرے وجود پالینے سے یعنی میرے ظاہر ہو جانے سے حقیقت کی، کائنات کے اندر ہونے کی حالتیں سب

بروئے کار آگئیں۔ تو اب کائنات میرے ظہور کے بعد اس لفظ کی طرح ہے جس کے تمام معانی ظاہر ہو گئے کہ میں کائنات میں تیرا آخری راز تھا۔ یہاں راز بمعنی خدا کا راز ہے، یہ تو اس کا مضمون ہے لیکن وہ اسے آخری نہیں کہہ رہے ہیں، وہ کہہ رہے ہیں کہ میں بھی اک راز تھا یعنی صورت میں حقیقت کی سمائی کا جو بھی حال تھا وہ میں تھا۔ مجھے جب تو نے ظہور دے دیا تو اب کائنات میں راز کو سمیٹنے کی کوئی حالت باقی نہیں رہی۔ مضمون اس کا یہ ہے۔

اب ذرا اس کی جمالیاتی خوبیاں دیکھیں۔ اسی میں اس کے معنی بھی نکلیں گے۔ ”تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا“ بہت خوبصورت ہے۔ یوں کہنا چاہیے کہ یہ اللہ تعالیٰ سے کہہ رہے ہیں کہ تو نے مجھے فاش کر کے گویا اب یہ بتا دیا ہے کہ تجھے پانے کا کوئی اور مقام پوشیدہ حالت میں نہیں رہا۔ انسان کے آ جانے سے یہ پتا چل گیا کہ خدا کو اگر پایا جاسکتا ہے تو انسان میں پایا جاسکتا ہے۔ اب تیرے پانے کی دیگر جگہوں کا، دیگر مقامات کا تصور میرے ظہور سے غائب ہو گیا تو تیرے اندر بہت بڑی کشش تیرے غائب ہونے کی بنیاد پر تھی۔ مجھے ظہور دے کر تو نے اپنے غائب کو ختم کر دیا ہے۔ آپ سمجھتے ہیں کہ کتنا بڑا مضمون ہے۔ ”مجھ کو بھی فاش کر دیا“ میں ”بھی“ کے دو استعمال ہیں۔ مجھ سے پہلے بہت سے راز فاش کر دیے لیکن اس کی نفی کر رہا ہے۔ میں ہی تو ایک راز تھا یعنی کائنات میں ایک ہی راز تھا اور تو نے مجھ کو بھی فاش کر دیا۔ ایک تو ”بھی“ کا یہ استعمال ہے اور دوسرا یہ کہ ”مجھ کو بھی فاش کر دیا“ میں ”بھی“ میں مخفی تاکید اور ارتعاش خود خدا تک پہنچتا ہے۔

تو مطلب یہ ہے کہ مجھے فاش کر کے گویا تو نے خود کو فاش کر دیا۔ یہ بھی روایتی معنی میں ہوا۔ پوری اس کی کڑیاں ملتی ہیں کیونکہ روایتی مفہوم میں انسان مظہر شان جامع ہے۔ شان جامع کہتے ہیں اللہ کی اس شان کو جس میں اس کی تمام صفات یکجا ہوں اور تمام یکجا ہو کر ایک مجموعی معنویت رکھتی ہوں۔ بلکہ زیادہ صحیح بات یہ ہوگی کہ شان اللہ کی وہ شان ہے جس میں اس کی تمام صفات، فعال حالت میں یکجا ہیں۔ شان میں فاعلی جہت ضرور ہوگی اگر فعلیت اس میں سے نکال دی جائے تو وہ شان نہیں ہے۔ شان کی ایسی حالت جو برسر عمل ہے۔ اس شان جامع کا مظہر انسان ہے۔ باقی کائنات ایک ایک دو دو صفات کی مظہر ہے لیکن انسان اس شان جامع کا مظہر ہے۔ تو مجھے فاش کرنے کا مطلب ہے اپنے آپ کو ظاہر کر دینا، پورا۔ تو نے یہ کیا غضب کیا۔ ”غضب کیا“ داد کا کلمہ بھی ہے۔ تو نے یہ کیا غضب کیا کہ تو نے اپنے چھپے رہنے کا سامان ختم کر دیا۔ یہاں غضب کیا کا مطلب ہے کہ تو نے مجھے ظاہر کر کے اپنے غائب کو ختم کر دیا۔ اب آپ دیکھیں کہ یہ شعر اپنے اس معنی اور مضمون کے ساتھ اس غزل کا فطری اور بے ساختہ اختتام ہے۔ یہ غزل خدا اور کائنات کے سیاق و سباق میں انسان کا بیان ہے۔ وہ کیا ہے۔ مجھے فاش کر کے خدا نے خود کو فاش کرایا۔ آفاق کا راز انفس ہے، انفس کا بھید خدا ہے۔ آفاق کا بھید ظاہر کر دیا تو بھید کا بھید بھی ظاہر ہو گیا: ^{۱۴}

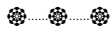
تو راز کن فکاں ہے، اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا رازداں ہو جا، خدا کا ترجمان ہو جا
کہ خودی کی خود نگری، خود شعوری گویا خدا کا شعور ہے۔ یہ اقبال کا بہت محکم مسئلہ ہے کہ خودی کا شعور
خدا کا شعور ہے۔ خودی کی functioning گویا خدا کی ہمکاری ہے: ۴۲

کرا جوئی چرا در پیچ و تاب
کہ او پیدا است تو زیر نقابی

یا اللہ تو نے وجود اور علم دونوں کو اپنے آخر پہ پہنچا دیا۔ یا اللہ تو نے علم اور وجود دونوں کو اپنی انتہا پہ پہنچا
دیا۔ یعنی کچھ تو چھپا رہے دیا ہوتا۔ کچھ تو رسائی سے باہر رہنے دیا ہوتا۔ یہ کیا غضب کر دیا۔ یہ داد کا کلمہ بھی
ہے۔ خوشی کا کلمہ بھی ہے۔ غضب اُن چند الفاظ میں سے ایک ہے جو انتہائی مثبت معنی میں بھی استعمال ہوتا
ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے: غضب کا کام کیا۔

ہم نے اس غزل کی پوری بناوٹ بیان کر دی اس کی طرف پورے اشارے کر دیے۔ پہلے دو شعر
لاہوتی ہیں، مراتب الہیہ سے متعلق ہیں، تیسرا شعر مؤکد ہے، جمع کنندہ ہے اور آخری شعر حقیقت انسانہ میں
سے ہے۔ اس غزل کا پورا خیال اور مضمون یہ ہے کہ انسان اور اس کی وجودی عظمت کو خدا اور کائنات دونوں
کے تناظر میں دیکھا اور دکھایا گیا ہے۔ تو اس کا فطری اختتام یہی بنتا ہے کہ انسان اور اس کی عظمت اس بات
سے سمجھو کہ اس کے ظہور نے خدا کو ظاہر کر دیا۔ کچھ لوگ اسے حمد یہ غزل کہتے ہیں مگر حمد یہ غزل نہیں ہے، یہ
عجیب طرح کی غزل ہے۔

اس غزل کا جو آخری شعر ہے اس میں معنی کا زور بہت ہے کیونکہ اسے اقبال نے اپنی روایت کے
مطابق بلور کی طرح مرتب معانی پہ ختم کیا ہے۔ اقبال کی مشکل ترین منظومات کا آخری شعر بہت واضح ہوتا
ہے۔ اکثر آپ کو یہی ملے گا۔ آخری شعر گویا پوری چیزوں کا خاتم ہوتا ہے۔ اس میں سادگی اور سلاست
بہت ہوتی ہے نیز کلیت بہت ہوتی ہے۔ تو کلیت کہتے ہی اُسے ہیں کہ جس میں کثرت معنی کے امکانات کو
روانہ رکھا جائے۔ اس کے بغیر کلیت نہیں پیدا ہوگی۔ اس وجہ سے یہ شعر وسعت معنی کا شعر نہیں ہے، یہ شعر
شدت معنی کا شعر ہے۔ اس سے پہلے کے چاروں اشعار میں وسعت معنی ایک بنیادی وصف تھا۔ آخری شعر
میں اقبال کی شعری تکنیک کے مطابق ایک مرتکز شدت معنی ہے۔۔۔۔۔ تو ہم اس کی تنوع رنگارنگی کے ساتھ
شرح نہیں کریں گے۔ یہ بتا دیں گے کہ یہ مضمون یہاں پر اس طرح مکمل ہوا ہے کہ انسان کا ظہور خدا کی تجلی
صفات ہے، اس کا ظہور صفات و افعال ہے یعنی خدا نے پورے کارخانہ وجود کو پیدا کیا خود کو ظاہر کرنے کے
لیے کہ وہ جانا جائے اور اپنے اس سلسلہ ظہور کو یعنی اپنی سلسلہ تجلیات کو مکمل کیا ہے انسان کو وجود دے کر۔



حواشی

- ۱- شعور کا مستقل مادہ شاید بعض لوگوں کے لیے مبہم ہو۔ اس لیے اتنی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ شعور باعتبار اصل محض سمجھنا جاننا وغیرہ نہیں ہے، بلکہ ایک ”حال“ ہے، حقیقت کے ساتھ خلقی مناسبت کی بنا پر بننے والا ایک ”ذوق“ ہے جو صورتوں کی وجودی سطح کو بلند کرتا رہتا ہے، اور ان کی جبری تحدیدات کو توڑ کر ان کے ادراک کی تاثیر اور کیفیت کو ان احوال میں ضم کرتا رہتا ہے جو حقائق کے حضور (presence) یا استحضار (recollection) سے مخصوص ہیں۔ شعور کا یہی جوہر یا یہی مرکز جو احوال حضور کا خوگر ہے، شعور کا مستقل مادہ ہے۔ یہ حرکت میں آ جائے تو شعور کی تمام انواع کی کفالت کرتا ہے، اور انہیں خود سے اوپر اٹھ کر آپس میں مربوط ہونے کی قوت فراہم کرتا ہے۔
- ۲- شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی کے رسالے آواز پر جبرئیل کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ ہماری فکریات کی اس صنف کا اختصاص یہ ہے کہ یہاں نثر میں رہتے ہوئے بھی شعر کے تمثیلی اسلوب اظہار سے قریب ترین پیرایہ بیان اختیار کیا جاتا ہے۔ ابن سینا کے تمثیلی قصے اور شیخ اشراق کے رسائل اس کی نمائندہ مثالیں ہیں۔ حوالے کے لیے دیکھیے مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، تدوین، ہنری کرین، تہران ۱۳۷۳۔
- 3- Baal-i-Jibreel, or Gabriel's Wing, is like an Amazonian rainforest: you discover things on your own, you discern patterns amid chaos and you may name each new species, for the poems often defy conventional categories. But no matter how you make your way through this linguistic rainforest, you cannot miss the point that Nature is not an object. It is a presence and a key player in the making of the Perfect World.
- ۴- سب کو مشق کر لینی چاہیے کہ جو شعر پکڑ میں نہ آئے پائے اس کو ہمیشہ ایک منظر بنالیا کریں، اس کو ایک تصویر جیسا بنا لیا کریں تو ان شاء اللہ وہ سمجھ میں آ جائے گا۔ اگر اس کے باوجود نہ آ سکے تو بھی اس کا ذوق پیدا ہو جائے گا یعنی دیکھ لینا بھی بہت مؤثر چیز ہوتی ہے، وہ سمجھ میں نہ بھی آئے تو ایک زندہ تعلق بہر حال نہ سمجھی ہوئی چیز سے پیدا ہو جاتا ہے، اس کو ذوق کہتے ہیں، تو جیسے ایک مٹھائی ہے، اس کا نام آپ کو نہیں معلوم، کھالی تو آپ کو نام معلوم نہ ہونے کا بڑا نقصان نہیں ہوا، اس طرح ذوق پیدا ہوگا۔
- 5- What is Symbolism? The answer to this question has been known to change altogether a man's life; and ignorance of it can reasonably be said to have produced all the gravest problems of our times. Symbolism is the universal language of the Sacred, of Religion, art, ritual, liturgy and higher poetry.
- ۶- وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون (الحشر ۵۹:۲۱)
- ”یہ مثالیں ہم لوگوں کے سامنے اس لیے بیان کرتے ہیں کہ وہ (اپنی حالت پر) غور کریں۔“
- 7- While Iqbal's cotemporaries were lamenting the state of the world with its shaky institution and rudderless situation with the dominant mood of melancholy, without suggesting a viable alternative, Iqbal had a message of hope. The dominant mood of Iqbal's time was "A desperate search for a

pattern." The search was desperate because it seemed futile to look for a pattern in reality. In the late stage of secular modernity, when Iqbal pondered over the problems of his age, melancholy had become a collective mood. It could be termed as one of the major concerns of Iqbal at that time. Melancholy used to afflict individuals who felt rejected and exiled from the significance of the cosmos. By Iqbal's day it had turned into a cultural malady deriving from a world that has been drained of all meaning and which had come to cast doubt on all traditional sources- theological, metaphysical, and historical. In terms of its mindset or worldview we presently live in what has been called the 'Age of Anxiety', and Iqbal, feeling the pulse of the times, looks beyond symptoms to find the prime cause.

۸- اس کو تصوف کا رنگ بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کو جیسے ایک holistic view جو لوگ بنانا چاہتے ہیں وہ اصل کو ہمیشہ transcendence میں رکھتے ہیں، کوئی ایسا world view نہیں بنایا جاسکتا جس میں ideal یا origin وہ مکمل transcendence میں نہ ہو، اب ہمیں اس کی طرف جانا ہے۔

۹- کلیات اقبال اردو، (بال جبریل)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۴۵۵۔

۱۰- یہ شعر راجا بھرتی ہری کی تصنیف (شک تریم) کے پہلے حصے موسومہ ”نیتی شک“ کے چھٹے اشلوک سے ماخوذ و مقتبس ہے۔ پورا اشلوک اس طرح ہے:

کسی شخص کا اپنے عقلی استدلال کے زور سے کسی مورکھ کو راہ راست پر لانے کی کوشش کرنا ایسا ہی بے سود ہے جیسا کسی شخص کا مست ہاتھی کو کنول کے ڈنھل سے روکنا یا شرش کے نازک ریشوں سے ہیرے میں چھید کرنا۔

(شرح بال جبریل، پروفیسر یوسف سلیم چشتی، عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۴۵-۴۴،)

- 11- In Iqbal's view, Modern Westerners, forsaking clear thinking, allowed themselves to become so obsessed with life's material underpinnings that they had written science a blank check; a blank check for science's claims concerning what constituted Reality, knowledge and justified belief. This was the cause of our spiritual crisis. It joined other crises as we entered the new century—the environmental crisis, the population explosion, the widening gulf between the rich and the poor. The crisis that the world found itself in as it swung on the hinge of the 20th century was located in something deeper than particular ways of organizing political systems and economies. This is how Iqbal perceived it. In different ways, the East and the West were going through a single common crisis whose cause was the spiritual condition of the modern world. That condition is characterized by loss- the loss of religious certainties and of transcendence with its larger horizons. The nature of that loss is strange but ultimately quite logical. When, with the inauguration of the scientific worldview, human beings started considering themselves the bearers of the highest meaning in the world and the measure of everything, meaning began to ebb and the stature of humanity to diminish. The world lost its human dimension, and we began to lose control of it. Endless progress through the technological application of continuous scientific discovery—this is what modernity's scenario comes down to. It was founded on the illusion that the scientific method was omniscient. Iqbal

had the perception that it was inevitable that sooner or later it would bump into reality—in this case, history. And it did, in Iqbal's day, with a vengeance.

- ۱۲- مرزا اسد اللہ خان غالب، دیوان غالب، الفیصل، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۶۹۔
- ۱۳- شیخ محمود شبستری، گلشن راز، (مترجم: مولوی محمد شاہ الدین قریشی قادری)، اللہ والے کی قومی دکان، لاہور، ص ۱۳۰۔
- ۱۴- شیخ اکبر نے کائنات کی تخلیق اور عمل آفرینش کی لم اور سبب پر جس طرح گفتگو کی ہے اور انبیاء و رسل بھیجنے کی ضرورت جس انداز سے بیان کی ہے وہ کم ہی کسی مصنف نے کی ہوگی۔ مرکزی نکتہ یہ ہے کہ وحی کی بنیاد اور اساس کیا ہے یعنی یہ کہ شیخ اکبر یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ وجود کائنات میں وہ کیا چیز ہے جس کے سبب دنیا میں رسولوں کی بعثت اور پیغام خداوندی کا ظاہر ہونا لازمی ہو جاتا ہے۔ عام طور پر اس سوال کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اللہ کی رحمت یا ہدایت خداوندی کا تقاضا ہے۔ شیخ اکبر نے اس نکتے کی توضیح کے لیے خود حقیقت الہیہ کے بارے میں زیادہ گہرائی سے کچھ کہنے کی کوشش کی ہے۔ اپنی تحریروں میں جا بجا شیخ اکبر نے یہ بحث اٹھائی ہے کہ کائنات اور مظاہر کائنات بہ اعتبار حقیقت کس طرح ایک الوہی اساس رکھتے ہیں اور اپنی اصل میں ہر چیز اپنے خالق و کردگار سے کس طرح جڑی ہوئی ہے۔ اسمائے الہیہ کا اس کائنات سے کیا تعلق ہے! اس نکتے کی شرح کرتے ہوئے ان کا انداز بیان بہت سے مقامات پر علم کلام کے ماہرین کی طرح عقلی یا استدلالی ہو گیا ہے، ”منطق سے سلجھا ہوا“، باب ۶۶ کا طرز کلام یہ نہیں ہے۔ یہاں ان کا اسلوب ایک اور رنگ لیے ہوئے ہے، تمثیل و تخیل کا رنگ، بلکہ کسی حد تک قصہ کہانی کا رنگ، جس میں انھوں نے اس نکتے کے ابلاغ کی کوشش کی ہے کہ اسمائے الہیہ کے آثار effects دنیا میں کس طرح ہویدا ہوتے ہیں اور ان کی تاثیر کائنات میں کیونکر کارفرما ہوتی ہے۔ اس غرض سے انھوں نے اسمائے الہیہ کو گویا مجسم کر دیا ہے یا یوں کہیے کہ ان کو شخصیات بنا دیا ہے۔ اس طریق کار کی مثال اسلامی مآخذ میں بہت کم ملے گی۔ یہ کام بے دھیانی میں نہیں ہوا۔ انھیں خوب پتا ہے کہ وہ کیا کر رہے ہیں۔ اسی لیے انھوں نے ابتداء ہی میں اپنے قاری کو متنبہ کر دیا ہے کہ اس سلسلے میں ”کثرت یا اجتماع وجودی“ کا وہم نہ کرنا۔ یہی نہیں فتوحات میں دوسرے مقامات پر بھی اپنا موقف وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ مثلاً جلد چہارم میں لکھتے ہیں:

و هل لها أعيان وجودية أم لا ففيه خلاف بين أهل النظر و أما عندنا فما فيها خلاف انها نسب و اسماء على حقائق معقولة غير وجودية فالذات غير متكثرة بها لان الشيء لا يتكرر الا بالاعيان الوجودية لا بالاحكام و الاضافات والنسب.

اسمائے الہیہ اعیان وجودی بھی رکھتے ہیں یا نہیں۔ اس مسئلے پر فکر استدلالی والے متکلمین کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے مگر ہمارے ہاں اس مسئلے پر کوئی نزاع نہیں۔ ہمارے لیے یہ نسبتیں اور نام ہیں جو حقائق معقولہ کے لیے رکھے گئے ہیں۔ ان کی وجودی حیثیت نہیں ہے۔ ذات الہی ان کی وجہ سے کثرت کا شکار نہیں ہو جاتی کیونکہ کسی شے میں کثرت صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اعیان وجودیہ (یعنی وجود خارجی رکھنے والی اشیا/ہستیاں) پائی جائیں۔ احکام، نسب اور اضافات properties, attributions, relationships کے پائے جانے سے کوئی چیز کثیر نہیں ہو جاتی۔

- ۱۵- اس نکتے پر تصوف کے اس اصول کی روشنی میں غور فرمائیے: الذات للتعلق والصفات للتحلق
- ۱۶- جب حرکت اسے کہتے ہیں جس سے یہ سارے موجودات صادر ہوئے، جس سے ظہور ہوا۔ جب حرکت مایہ ظہور ہے۔
- ۱۷- نقش فریادی ہے کس کی شوقی تحریر کا کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا
- علم نام ہے نہ سمجھ آنے والی چیزوں کو حافظے میں رکھنے کا۔ سمجھ میں آنے والی چیزوں کو دوسری جگہ رکھنے۔ اس سے کبھی

گھبرانانہ چاہیے۔ آدمی کا مادہ علم انجانے پن کی کیفیت اور طاقت اور تجربے کا نام ہے۔ تو اس سے نہ گھبرائیں کہ کیا چیز فی الحال سمجھ میں آرہی ہے کیا چیز نہیں آرہی۔ بعض مرتبہ ایک چیز سمجھ نہیں آتی لیکن وہ اپنی وقعت کے زور کی وجہ اپنا ذوق ضرور پیدا کر دے گی، فہم ان شاء اللہ پھر کبھی حاصل ہو جائے گا۔

۱۸- وحدت الوجود کے لیے جدائی بے معنی چیز ہے۔ اصل میں وہ زیادتی کرتے ہیں وصال وغیرہ کی شاعرانہ اصطلاحات لے کر۔ یعنی وصال شاعرانہ معنی میں سے لے کر انھیں وحدت الوجود سے چپکا دیتے ہیں۔ مثنوی کے آغاز میں جس وصال کا ذکر ہے وہ اپنی حقیقت سے واصل ہونے کا ہے۔

19- I have conceived the Ultimate Reality as an Ego; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed. The creative energy of the Ultimate Ego, in whom deed and thought are identical, functions as ego-unities. The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of thought in the human ego, is the self-revelation of the 'Great I am'. Every atom of Divine energy, however low in the scale of existence, is an ego. But there are degrees in the expression of egohood. Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of egohood until it reaches its perfection in man. That is why the Quran declares the Ultimate Ego to be "nearer to man than his own neck-vein". Like pearls do we live and move and have our being in the perpetual flow of Divine life.

۲۰-	ہر	چیز	ہے	محو	خود	نمائے
	ہر	ذرہ	شہید	کبریائی		
	بے	ذوق	نمود	زندگی،	موت	
	تغیر	خودی	میں	ہے	خدائی	
	رائے	زور	خودی	سے	پر بت	
	پر بت	ضعف	خودی	سے	رائے	

کلیات اقبال، اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۳۸۳۔

۲۱- وحدت الوجودی مکتب فکر کی طرف سے اس پر اعتراضات آئے ہیں لیکن میرا خیال ہے کہ انھوں نے اقبال کو اپنا مخالف سمجھ کر، اپنے دفاع کی جہت سے تو نشانہ اعتراض بنایا لیکن اقبال کے تصور وجود اور نظریہ خودی کو سمجھا نہیں اور پھر یہ کہ وہاں ایک کم علمی بھی پائی جاتی ہے۔

یہ بھی ذہن میں رہے کہ ان دونوں کی logic ایک ہے اس کا نتیجہ مختلف ہے اور اس منطق کے بھی جو بنیادی درمیانی مراحل ہیں وہ بھی مختلف ہیں۔ میری رائے میں یہ دونوں اوّل سے آخر تک مختلف ہیں لیکن یہ کہ اگر ہم بالفرض گفتگو کو مختصر کرنے کے لیے مان بھی لیں کہ اس کے مقدمات ویسے ہی ہیں جیسے وجودیوں کے ہیں تو بھی نتائج بہر حال مختلف ہیں۔ یہ بھی کہنا درست نہ ہوگا کہ اقبال نے وحدت الوجود کی نئی تعبیر، نئی تشکیل کی کیونکہ اقبال کسی بھی پہلو سے وحدت الوجودی نہیں ہیں چاہے وہ پہلو فلسفیانہ ہوں چاہے عارفانہ ہوں ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اپنا مکمل فلسفہ رکھتے ہیں۔

۲۲- واسطہ غایت کے لیے ضروری ہے۔ اس نے غیب مطلق کو حضور میں ڈھال لیا ہے تو اسے اب ہماری کیا ضرورت ہوئی۔ بت کدہ صفات میں بچاؤ بچاؤ کا شور اس لیے برپا ہوا ہے کہ ہمیں موجود رہنے کی بنیاد فراہم کرو۔ ہمارا وجود

اقبالیات ۵۲:۳ — جولائی ۲۰۱۱ء

شرح بال جبریل: ایک سلسلہ گفتگو

جس جواز اور جس مصلحت پر مبنی ہے اس جواز اور مصلحت کو فوت نہ ہونے دو۔ ان کی حیثیت واسطے کی تھی، تو اب ان کا واسطہ ہونا بھی مجروح ہو گیا۔

۲۳- یہ یاد رہے کہ اللہ کا ظہور حتمی ارادی ہے۔ اس کا چھلکنا غیر ارادی نہیں ہے، چھلکنا ارادی ہے لہذا تخلیق کا مبداء و مصدر ہے۔ اللہ کے لیے چھلکنا اضطراری نہیں ہے۔ اس کا مطلب وحدت الوجود میں بھی الگ ہے۔ ”حب“ چاہا گیا۔ اسے چاہا گیا ہے ارادے میں۔

۲۴- یہ معراج کی طرف اشارہ نہ سمجھا جائے کیونکہ معراج کو اقبال نے خود ایک جگہ کہہ دیا کہ ”عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں“۔ تو وہ دوسری چیز ہے

25- Iqbal relates his vision that transcended identities to the basic question "What does it mean to be human?" For what is a human being? A body? Certainly, but anything else? A personality that includes mind, memories, and propensities that have derived from a unique trajectory of life-experiences? This, too, but anything more?

Some say no, but Iqbal disagrees. Underlying the human self and animating it is a reservoir of being that never dies, is never exhausted, and is unrestricted in consciousness and bliss. This infinite center of every life, this hidden self, is no less than the Godhead. Body, personality, and this infinite center- a human self is not completely accounted for until all, three are noted. That was Iqbal's fundamental position.

Iqbal recognized that this hidden self, the Infinite within, is called by many names but all point to a single Reality. Hindus call it Brahman that is "End of all love-longing.", vouchsafing the "unshakeable deliverance of the heart" in Buddhism which Christianity terms as "Beauty so ancient and so new," for the jews it is "Eternal" which, in Islam, is "closer to us than our jugular veins."

۲۶- اقبال، کلیات اقبال اردو (ضرب کلیم)، ص ۵۴۶۔

۲۷- خدا کیا ہے کا جواب اگرچہ عقیدے کی سطح پر محفوظ ہو گیا ہے لیکن اس کے عقلی بیان اور تفہیم میں کئی خرابیاں پیدا ہو سکتی ہیں۔ فہم کی الجھنوں کو دور کرنے کا یہ کام نثر میں کیا گیا۔ اپنے خطبات میں وہ خدا کے تصور میں در آنے والی ناہمواریوں کو دور کرتے ہیں لیکن اقبال سمجھتے ہیں کہ خدا کے تصور میں در آنے والی ناہمواریوں کے ازالے کا نظام ان پر مدارت نہیں رکھتا تو اس میں وہ اتنا زور نہیں لگاتے۔

۲۸- یہ ہمارا اضافہ نہیں ہے علامہ نے اپنے غیر شعری بیانات میں اس پر زور دیا ہے۔ یہ اقبال کی تشخیص ہے۔ وحی کے دو سرے ہیں، ایک معرفت خداوندی اور دوسرا انسان کی معرفت۔ دوسرا سرا، انسان کا فہم، ہمارے تناظر میں نمونہ نہیں پا سکا۔ اس کا بیان تفصیلی درکار ہے۔

۲۹- اقبال، کلیات اقبال اردو (بال جبریل)، ص ۳۴۶،

۳۰- مولانا جلال الدین رومی، مثنوی معنوی (مرتبہ: آر۔ اے۔ نکلسن)، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۴ء، دفتر اول، ص ۸۷۔

۳۱- شمس الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ شیرازی، انتشارات فرهنگ قلم، تہران، ایران، ۱۳۷۹ء، ص ۱۱۰۔

۳۲- میرزا اسد اللہ خان غالب، دیوان غالب (نسخہ عرشی) مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۶۴۔

اقبالیات ۵۲:۳ — جولائی ۲۰۱۱ء

شرح بال جبریل: ایک سلسلہ گفتگو

۳۳۔ حقیقت ہمارے اندر ایک ایسی کیفیت حضور رکھتی ہے جسے ہم ذہن کو واسطہ بنائے بغیر پالیتے ہیں۔ اسے تشبیہاً ایک حالتِ تموج کہہ رہے ہیں۔

۳۴۔ الحمد للہ الذی جعل الامکان مرآة للوجوب وصیر العدم مظهر للوجود والوجوب الوجود وان كانا صفتی کمال له سبحانه فهو تعالی ورائهما بل وراء جميع الاسماء والصفات و وراء جميع الشئون والاعتبارات و وراء الظهور والبطون و وراء البروز والكمون و وراء التحلیات والظهورات و وراء کل موصول و مفصول و وراء المشاهدات والمکاشفات و وراء کل محسوس ومعقول و وراء کل موهوم و متخیل فهو سبحانه وراء الورا ثم وراء الورا ثم وراء الورا۔

شیخ احمد سرہندی، مکتوبات، دفتر دوم، مکتوب ۱، نور کمپنی، لاہور، ت۔ ن، ص ۴، ۸۵۲۔

۳۵۔ اقبال، کلیات اقبال اردو (بال جبریل)، ص ۳۹۶۔

۳۶۔ ایضاً، ۳۵۰۔

۳۷۔ ایضاً، ۳۷۲۔

۳۸۔ اس اصطلاح کی کلاسیکی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ جب شعور کا تصرف محسوسات میں ہو تو یہ تخیل ہے اور جب معقولات و معانی میں ہو تو یہ ”توہم“ ہے۔

۳۹۔ عام اردو خواں قارئین کے لیے یہ الفاظ اور روزمرہ استعمال میں ان کے معانی کا زیر و بم خاصی الجھن کا سبب بنتا ہے۔ یہ اصطلاحی الفاظ عام بول چال میں ایک کم تر سطح پر آ جاتے ہیں۔ ہم واہم، وہم اور توہم کو Fantasy (غیر حقیقی، ذہنی اختراع، ہوائی بات، کے معنی میں برتتے ہیں لیکن اس استعمال کو کلاسیکی شعراء کے کلام پر وارد کرنے سے ان میں کوئی بامعنی بات رہ نہیں جاتی جیسے میر کے شعر ”یہ توہم کا کارخانہ ہے“ میں اگر اس اصطلاحی لفظ کو واہم، بے اصل چیز، خیالی پیکر کے معنی میں لیا جائے تو اقبال کے شعر کی طرح معنی فوت ہو جائیں گے۔ ہمارے ذہن میں اس روزمرہ استعمال کا غلبہ ہونے کی وجہ سے تفہیم کا عمل ایک پست سطح پر آ جاتا ہے۔ میرا شعور جو تصرف کرتا ہے وہ معانی کا ”توہم“ ہے، گاہ اس کی رسائی وہاں تک، گاہ نارسائی کا سامنا۔ اسی طرح اس کی جمع ”توہمات“ عام طور پر superstition کے مترادف کے طور پر اوہام کے معنی میں استعمال ہوتی ہے کہ فلاں بڑا توہم پرست ہے۔ اس طرح دیکھیے تو علامہ کی غزل میں یہ معانی جڑے ہوئے ہیں کہ وہ تصرف جو ایک معنی سے دوسرے معنی تک منتقل ہونے کے لیے کیا جاتا ہے وہ ”توہم کا کارخانہ ہے۔“

۴۰۔ ابن عربی نے فرمایا الوہم سلطان العارفین۔ غیب کو حاضر کر دکھاتا ہے۔ وہم انسانی شعور کا سب سے آخری اور منہائی عمل ہے یعنی وہم وہ واحد فعل علم ہے فعل دانستن ہے یا فعل یافتن ہے جس میں شعور کی تمام قوتیں ایسے شریک ہو جاتی ہیں جیسے تخیل میں نہیں ہوتیں۔ لیکن وہم میں عقل، جمالیاتی شعور، مذہبی شعور، جتنی بھی شعور کی طاقتیں ہیں، وہ یک جا ہو کر ایک مرکز پر جمع ہو جاتی ہیں۔ وہم مجموعی شعور کا فعل ہے۔ یہ مثبت چیز ہے۔

پوچھا جاسکتا ہے کہ اس کی رسائی وسائل عالم معانی تک ہے یا عالم حقیقت تک بھی؟ معانی کا وجود ذرائع جیسا ہے، مقاصد کی مانند نہیں۔ یہ بات ذہن کو زیادہ معلوم ہے کہ معانی ذرائع ہیں، مقاصد حقائق ہیں، کیونکہ حقیقت کے دو مظاہر ہیں معانی اور صورت۔ معانی میں واسطہ کم ہیں، صورت میں واسطے زیادہ ہیں، لہذا مظہر عالی معنی ہے اور مظہر ادنی صورت ہے۔ انسانی شعور حق کو اس کی تمام جہتوں میں دیکھنا چاہتا ہے، تخیل سے وہ مظاہر ادنی کو ان کی اصل سے

اقبالیات ۵۲:۳ — جولائی ۲۰۱۱ء

شرح بال جبریل: ایک سلسلہ گفتگو

نسبت دیتا ہے اور توہم سے مظاہر عالی کو بھی ان کے حصول سے مربوط رکھتا ہے۔

۴۱ - اقبال، کلیات اقبال اردو (بانگ درا)، ص ۳۰۴۔

۴۲ - اقبال، کلیات اقبال فارسی، (پیام مشرق)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۲۲۳۔



پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پر کلامِ نزم و نازک بے اثر

تمہید و تعارف

بال جبریل علامہ اقبال کا بہترین مجموعہ کلام ہے۔ اُردو، فارسی دونوں زبانوں میں ان کے خزینہ شعر و حکمت کا سب سے گراں بہا موتی! اقبال کی شاعری جن بنیادی مضامین، موضوعات اور خیالات سے عبارت ہے، وہ جملہ فلسفیانہ افکار اور شعری مضامین جن سے مل کر ان کی شاعری بنی ہے، یہ تمام اجزائے معنوی اس ایک کتاب میں اپنے نقطہ کمال کو پہنچ جاتے ہیں۔ اُن کی فکری اور شعری شخصیت کی تشکیل کرنے والے تمام بنیادی عناصر اس کتاب میں اعلیٰ درجے کے شعری بیان میں ڈھل جاتے ہیں۔ اقبال کی جملہ فکری استعداد اس کتاب میں صرف ہوگئی، ان کی تمام جمالیاتی قوت اس مجموعے میں استعمال ہوگئی اور زبان و بیان اور قدرت کلام کی ساری صلاحیتیں اس دیوانِ شعر کی تعمیر میں کھپا دی گئیں۔

اس کتاب کا بنیادی وصف یہ ہے کہ اس میں تمام بڑے شاعروں کی طرح، اقبال بھی معانی اور حقائق کی جمالیاتی تشکیل میں کامیاب ہوئے ہیں۔ بڑی شاعری ہمیشہ بڑے معانی کی، مضامین عالی کی شاعری ہوتی ہے۔ بڑے معانی وہ ہوتے ہیں جو شعری پیمانے کے علاوہ فکری اور فلسفیانہ معیار پر بھی بڑے ہوتے ہیں کیونکہ انسانی ذہن معانی کا شعور اس مجموعی صلاحیت اور طاقت سے پیدا کرتا ہے جس کا ایک حصہ فلسفیانہ ہے اور دوسرا جمالیاتی۔ بڑا شاعر وہ ہے جس کے ہاں معانی کی بناوٹ کا عمل صرف عقل کی تحویل میں نہ رہے، فقط ایک تجزیاتی اور تحلیلی عمل تک محدود نہ ہو، بلکہ وہ معانی و مفاہیم کو ایک ایسی ساخت دینے میں کامیاب ہو جائے جو عقل کے لیے بھی باعث تسکین ہو اور دیگر انواع شعور یعنی جمالیاتی اور اخلاقی شعور کے لیے بھی باعث سرشاری (fulfilling) ہو۔

شعور کا سب سے بڑا ملکہ اُن اہداف و مقاصد کے لیے یکسوئی کا ملکہ ہے، جن کو یا تو کبھی بدلنا نہیں ہے یا شعور انھیں کبھی بدلنے نہیں دیتا۔ یعنی تبدیلی کی تمام قسموں کو شعور قبول کر لیتا ہے، اچھے یا برے دونوں معنی میں، لیکن تبدیلی کی رو کو اس حد تک غالب نہیں آنے دیتا کہ وہ اسے اس کے مرکز سے ہٹا دے اور اس کے مستقل مقاصد کو ڈھانپ لے۔ بڑا شاعر، تقدیری معنی کا شاعر ہوتا ہے۔ تقدیری معانی وہ معانی ہیں جن کی

طرف انسانی شعور ہمیشہ یکسو رہتا ہے۔ شعور کے زاویوں میں، اندازِ نظر میں تو تبدیلی آتی ہے، شعور کی استعداد میں یا شعور کی ساخت کے کچھ حصوں میں تو تبدیلی آتی رہتی ہے لیکن اپنی تمام تر تبدیلیوں کے باوجود شعور کے کچھ داخلی موقف ہوتے ہیں جو بدلتے نہیں۔ اسی طرح شعور کے کچھ معروضی سانچے ہوتے ہیں جو تبدیل نہیں ہوتے۔ سو تقدیری معانی کا مطلب یہ ہوگا کہ شعور اپنے مستقل موقف پر کھڑا ہو کر اپنی تمام تر تبدیلیوں اور تغیرات کی قوت کو مثبت طور پر صرف کرتے ہوئے، اپنے مستقل آدرش اور مقاصد کے ساتھ تعلق پیدا کیے ہوئے ہے۔ اس طرح شعور اس استقلال اور تغیر کو جمع کر کے اپنی فعلیت کو ایک تواتر میں رکھتا ہے۔ استقلال اور تبدیلی کے اس ہم آن عمل کا مطلب یہ ہے کہ شعور اپنے مادہ علم اور مستقل مقاصد علم کے درمیان نئی نئی نسبتیں پیدا یا دریافت کرتا رہتا ہے۔ یوں تبدیلی بھی ایک دھارے میں آ جاتی ہے، تغیر بھی ضائع نہیں ہوتا۔ علامہ اقبال کا کوئی مجموعہ کلام اگر ان سب معیارات پر پورا اُترتا ہے، ان سب باتوں کا جامع ہے تو وہ ہے بال جبریل! اس میں مستقل حقائق کو جیسے جیسے نئے زاویے (angling) دیے گئے ہیں، جہات نو دریافت کی گئی ہیں اور شعور کے مستقل ماڈلے کو جس طرح شعور کے تمام شعبوں میں، ان شعبوں کے لیے fulfilling بنایا گیا ہے، وہ ایک کمیاب چیز ہے۔ یہ اُردو شاعری ہی میں نہیں بلکہ بڑی شاعری کی پوری روایت میں بھی ایک نادر چیز ہے۔

اقبال نے اس کتاب میں بڑے معانی کی جمالیاتی تشکیل اعلیٰ ترین سطح ہنر پر کر کے دکھا دی ہے۔ یہ اس کے کمال کا ایک پہلو ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جب ہم کسی معنی کو اپنے ذہن و شعور کے لیے اس طور حاضر کر دیں کہ اس کا حضور ذہنی ہمارے احساسات کو بھی متاثر کرنے لگے تو جمالیاتی تشکیل بھی عمل میں آ جاتی ہے۔ لیکن اقبال نے اس میں ایک اور کارنامہ بھی کر کے دکھایا ہے۔ عقل کے نظریات یا تو تصوراتی ہوتے ہیں یا منطقی۔ عقل اپنے نظریات سے جو تعلق رکھتی ہے اس میں ایسی شدت اور ہمہ گیری نہیں ہوتی کہ وہ شعور کے علاوہ عقلی و منطقی مطالبات اور تقاضوں کی تسکین کے لیے بھی کافی ہو جائیں۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے شعور کے جملہ مطالبات کو اس خوبی سے پورا کیا کہ ورائے طور عقل مطالبات کی تکمیل عقل کے لیے بھی قابل قبول بن گئی۔ عقلی مطالبات پورے کرتے ہوئے انھوں نے شعور کی بالاتر سطحوں، ورائے عقل درجہ شعور کی تسکین کا سامان بھی کر دیا۔ یہ بال جبریل کا دوسرا نقطہ کمال ہے۔ اقبال جن محسوسات کو بیان کرتے ہیں وہ حسیت کے ساتھ ساتھ یعنی محسوس ہونے کے علاوہ ایک گہری معنویت بھی رکھتے ہیں اور اقبال جن خیالات کو بیان کرتے ہیں وہ خیالات معنویت کے ساتھ گہری حسیت بھی رکھتے ہیں۔ یہ کمال جسے حاصل ہو گیا وہی بڑا شاعر ہوتا ہے۔

بڑی شاعری کے لیے ایک اور وصف درکار ہوتا ہے، اعلیٰ درجے کی فنکاری اور ہنرمندی۔ لفظوں کے

درمیان فنی مناسبتیں اتنی گہرائی کے ساتھ پیدا کر دینا کہ الفاظ کا فنی اور تکنیکی نظام تعلق بھی معانی کی تعمیر میں ایک بہت بنیادی کردار ادا کرنے لگے۔ بال جبریل میں آواز اور آہنگ کا بھی ایک نظام ہے جو معانی میں رُوح پھونک دیتا ہے، لفظوں کے درمیان تکنیکی رعایتیں اور مناسبتیں ہیں جو معانی کو زیادہ خوشگوار اور زیادہ غیر محدود بنا دیتی ہیں۔ فن شعر کیا ہے؟ یہی کہ معنی کی ایک لازمی خصوصیت کو ختم کر دیا جائے، معانی کا ایک جبر توڑ دیا جائے۔ وہ جبر یہ ہے کہ معانی محدود ہوئے بغیر معانی نہیں بنتے۔ لفظ معانی کے اظہار کا فعال وسیلہ ہیں۔ لفظ، معنی کا ظرف تو ہے ہی، اس سے کچھ زیادہ بھی ہوتا ہے۔ الفاظ کے درمیان تکنیکی مناسبتیں، مشابہتیں، رعایتیں تحدید معانی کا تاثر ختم کر دیتی ہیں اور شاعر کو معانی پر ایک خلا قانہ تصرف اور غلبہ دے دیتی ہیں۔ بال جبریل ان سب عناصر سے مملو ہے۔

بال جبریل کا عنوان بھی ایک ”آد“ کے تحت رکھا گیا ہے، سوچ کر متعین نہیں کیا گیا۔ پیام مشرق کو چھوڑ کر، اقبال کے اکثر مجموعوں کے نام گویا پکار کر کہتے ہیں کہ ہمیں سوچا نہیں گیا، ”وصول“ کیا گیا ہے۔^۱

اُٹھ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں نفسِ سوختہٗ شام و سحر تازہ کریں

اس شعر میں پوری بال جبریل بند ہے۔ بال جبریل ایک تخلیقی منصوبہ ہے یعنی یہ کہ ”اُٹھ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں“ — جب تک اسے نہ سمجھا جائے، اس شعر کی تحسین و تعریف اور اس کی معنویت کی تشریح نہیں ہو سکے گی۔ یہ وہ بیج ہے جس سے بال جبریل کا جنگل اُگا ہے،^۲ اسی طرح جیسے ضربِ کلیم میں ”خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر“ پوری ضربِ کلیم کا بیج ہے۔ لہذا کوشش یہ ہونا چاہیے کہ اس کی شرح لازماً ایک بلند درجے پہ کی جائے۔

اس مصرعے کی نثری ساخت سادہ سی ہے۔ سادہ نثری ساخت کا مطلب یہ ہے کہ ”خورشید“ منزل ہے، ”خورشید“ تک جانے کا سامان پیدا کرو، ”خورشید“ کے سفر کے لیے جو سامان درکار ہے وہ تازہ کرو۔ ”تازہ کرنے“ میں بڑی معنویت ہے۔ سامان تازہ کرنے کا مطلب، سامان مہیا کرنا نہیں ہے، کہیں باہر سے لے کر نہیں آنا ہے۔ سامان تازہ کرنے کا مطلب ہے کہ وہ تیرے اندر ہے، اس کو تازہ کر۔ خورشید کے سفر کا سامان، اے انسان! تیرے اندر ہی ہے، اس کو پیدا کر۔ اب دیکھیے یہاں ایک منظر بنتا ہے۔^۳ اس کو تصویر بنالیں۔ تصویر یہ ہے کہ خورشید سب کچھ ہے۔ خورشید تقدیر بھی ہے، مبداءِ تاریخ بھی ہے۔ گویا خورشید واحد حقیقت ہے، اس کے علاوہ جو بھی چیز ہے وہ اس بات کی محتاج ہے کہ اس کی طرف رجوع کیے رکھے، اس کی طرف منہ کیے رکھے، جتنی چیزیں اس کی طرف منہ کیے رکھیں گی، وہی اپنی اصل سے جڑ کر سند کے ساتھ

موجود ہیں اور جو چیزیں اس کی طرف سے منہ پھیر لیں گی وہ فی الاصل موجود نہیں ہیں۔
اس شعر میں کلیدی الفاظ اور تراکیب دو ہیں: ”خورشید“ اور ”نفس سوختہ شام و سحر“ کی ترکیب۔ ان دونوں میں ”خورشید“ کی حیثیت علامتی ہے۔ ”نفس سوختہ شام و سحر“ ایسی بلیغ و بامعنی ترکیب ہے جسے رمزیت اور علامتی معنویت دی جاسکتی ہے، علامت بنایا جاسکتا ہے۔ ”نفس سوختہ شام و سحر“ علامت (symbol) نہیں ہے تاہم یہ ترکیب اتنی نہ دار، معنی آفریں اور زوردار ہے اور اتنی جامعیت (inclusivity) رکھتی ہے کہ اس کی معنویت کا تجزیہ اسی طرح کیا جائے گا جیسے علامت کا کیا جاتا ہے۔ کیونکہ بڑے معانی کبھی علامت بنے بغیر اظہار و بیان میں نہیں آتے۔ یہ پہلا اصول ہے۔ جتنا بڑا معنی ہوگا اس کا اظہار بذریعہ علامت ہی ممکن ہوگا۔^۱ یہ نسبت اتنی زیادہ ناگزیر ہے کہ اس نسبت کو اللہ تعالیٰ نے بھی ملحوظ رکھا ہے۔^۲ تو قدرتِ کلام کا ایک مظہر یہ ہوتا ہے کہ آدمی بڑے معانی کو علامت کی بجائے ایک اعلیٰ، بالاتر اُسلوبِ اظہار (higher expression) کے ذریعے سے ظاہر کرے اور اُسلوبِ بیان، اظہار کا وہ سانچا، (higher expression) سننے یا پڑھنے والے کو مجبور کر دے کہ وہ اس استعاراتی ترکیب کا تجزیہ اُسی انداز سے کرے جس انداز سے علامت کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔ یہ ایک بڑا شاعرانہ کمال ہے۔

اس شعر کا ابتدائی مفہوم جاننے کے لیے پہلے اس کی زمین بنالیں۔ سورج ایک ایسی چیز ہے جو مبداء وجود ہے، مبداء حیات ہے، مبداء کمال ہے۔ یہ سورج نہ صرف میرا وجود کی کفیل ہے بلکہ زمان و مکاں کا بھی وجودی مصدر و منبع ہے۔ ایک ایسا منبع حیات جس سے یہ دُنیا اور میں، دونوں یکساں شدت اور صحت کے ساتھ ماخوذ ہیں۔ تو جب تک ہم اس مصدرِ واحد سے جڑے رہیں گے تو اس دُنیا اور آدمی کے درمیان ایک مطابقت جاری رہے گی، لیکن جیسے ہی اس اصل اور منبع سے تعلق کمزور پڑے گا، اس دُنیا اور کائنات کے درمیان ایک متصادم دوئی پیدا ہو جائے گی۔ دوئی بُری چیز نہیں ہے، متصادم دوئی بُری چیز ہے۔ دوئی علم کی ضرورت ہے، دوئی کے بغیر علم کا قیام نہیں اور دوئی کو رفع کیے بغیر وجود کا قیام نہیں۔ دوئی علم کی ضرورت ہے، اور اس کو رفع کرنا وجود کی ضرورت ہے۔ اس دوئی میں جو علم کی ضرورت کے طور پر مجھ میں اور کائنات میں ہے، یہ دوئی کسی وجہ سے وجود کی سطح پر ایک متصادم دوئی بن گئی ہے مجھ میں اور کائنات میں۔ تو اب ہمیں چاہیے کہ ہم اپنے آپ کو اپنی اصل واحد پر دوبارہ استوار کریں۔

اس کے بعد اس کا ایک متوسط مفہوم ہے۔ متوسط مفہوم میں سورج کے وہی معنی برقرار ہیں کہ یہ منبع و مصدرِ حیات ہے، مبداء و سرچشمہ حیات ہے۔ اس مبداء سے جو نظام وجود یا نظامِ ہستی پیدا ہوا ہے اس کے دو جزو ہیں، دو کردار ہیں، دو اطراف یا قطبین ہیں: ایک فعال قطب (active pole) ہے یعنی انسان، دوسرا انفعالی قطب (passive pole) ہے یعنی دُنیا اور زمانہ۔ تو انسان فاعلی کردار ہونے کی حیثیت سے زمانے اور

سورج کے بیچ میں نسبت کو ایک تخلیقی قوت کے ساتھ برقرار رکھتا ہے۔ انسان اگر بیچ میں سے ہٹ جائے تو کائنات اپنے موجود ہونے کا جواز گنوا بیٹھے گی۔ تو یہ ہے انسان کا فاعلی حیثیت میں ہونا کہ کائنات کو معلوم ہونے اور موجود ہونے کے تمام معانی انسان دیتا ہے۔ ان دو اجزا اور کرداروں کو ذرا ایک منظر کی طرح دیکھیے۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ یہ دونوں کردار، یہ قطبین اب سست پڑتے جا رہے ہیں، اپنی اصل کے ساتھ ان کی اپنے دائرے میں وابستگی کمزور پڑتی جا رہی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ انسان نے اپنا فاعلی کردار معطل کر رکھا ہے، یا فراموش کر رکھا ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسان کو کائنات پر غلبہ دے کر پیدا کیا گیا، اس غلبہ کو یہ اپنے عمل سے برسر کار نہیں لاسکا، محفوظ نہیں رکھ سکا۔ اس صورت حال میں ایک آدمی اٹھ کے کہہ رہا ہے، یا ایک آواز آرہی ہے کہ اے انسان اٹھ! اور اپنی اصل کی طرف پوری دستیاب طاقت کے ساتھ بلند ہو جا، اپنی اصل کی طرف پلٹ! یعنی تیرا اپنی اصل کی طرف پلٹنا اپنی پوری وجودی یکسوئی کے ساتھ اس کائنات کی وجودی تھکن کو، اس کی فرسودگی کو، اس کے تعطل کو، اس کی کمزوری کو دور کر دے گا۔ یہ ہے اس کا درمیانی درجے کا مطلب۔

یہ ایک ایسا مرکز ہے کہ میرا کچھ ہونا اس پر موقوف ہے اور جتنا میں اس سے دور ہوں اتنا ہونے کے عمل میں نالائق اور نااہل ہوں۔ تو یہ مرکز جو کوئی بھی ہے اور انفسی بھی، جو کائناتی بھی ہے اور انسانی بھی ہے، جو انفس کا بھی مرکز ہے، آفاق کی بھی منزل ہے۔ یہ جو انفس و آفاق ہیں، یعنی میں اور کائنات، وہ اس کے ساتھ نسبت میں کمزور پڑ گئے ہیں کہ آفاق میں پڑمردگی چھا گئی ہے اور کائنات پر تھکن طاری ہو گئی ہے۔ کیونکہ انفس کا قانون ہے سکون، آفاق کا قانون ہے حرکت۔ تو یہ سکون جو آفاق کی خلقت میں داخل ہے، یہ سکون اپنی اصل سے لاتعلق ہو کر ایک تعطل اور پڑمردگی، غفلت اور بے مائیگی میں بدل گیا ہے، اور کائنات کیونکہ بنی ہی حرکت کے جوہر سے ہے، تو کائنات اپنی حقیقت سے لاتعلق ہو کر ایک لاطائل اور بے معنی حرکت کر کر کے اب تھک گئی ہے۔ کائنات کی یہ تھکن کس وجہ سے ہے، ہم کس لفظ سے کہہ رہے ہیں کہ کائنات تھک گئی ہے۔ یہ ایک پیچیدہ بات ہے۔ انفس کا سکون اگر کائنات کی حرکت میں منعکس نہ ہو تو کائنات کی حرکت مہمل ہے، اور کائنات کی حرکت اگر انفس کے سکون کے ساتھ آمیز نہ ہو تو یہ سکون نہیں ہے، یہ جمود ہے، مردنی ہے۔ اس ایک منبع کے ان دو طفیلیوں کا یہ فرض ہے کہ ایک دوسرے کی تکمیلی حیثیت میں رہیں۔ کائنات اپنی حرکت کو انفس کے سکون کے ساتھ مناسبت دے، انفس اپنے سکون کو کائنات کی حرکت میں داخل رکھے۔ تو ان دونوں کی لاطعلقی کی وجہ سے یہ عمل رُک چکا ہے۔ اب کائنات کی حرکت بندر جیسی حرکت ہے کہ وہ یہ کہہ رہا ہے کہ تو میری اچھل کود دیکھ، اور انفس کا سکون مرے ہوئے آدمی کا ساکت ہو جانا ہے، مردنی میں بدل چکا ہے۔ یہ ہوا پورا منظر۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ کیونکہ فاعلی قطب انسان ہے

یعنی دارائے نفس، صاحبِ نفس، تو نفس میں تبدیلی لائے بغیر یہ بیگانگی اور نحوست ختم نہیں ہوگی۔ نفس کو متوجہ کرو گے تو اپنی اصل کے ساتھ نسبت پیدا کرنے کا زندہ امکان پیدا ہوگا، واضح کشادگی اور دمیدگی حاصل ہوگی۔ علامہ انسان سے مخاطب ہیں کہ اے صاحبِ نفس! اپنے اس یکطرفہ سکون کو چھوڑ کر اٹھ، اپنی اس نیند کو توڑ کر اٹھ اور ”خورشید“ کی طرف سفر کا وہ سامان تازہ کر جس میں تجھے کائنات سے بھی کمک لینی ہے۔ اور اگر تم نے ”خورشید“ تک پہنچ جانے کا یقینی سامان کر لیا تو اس کے ضمن میں دن اور رات جن کی سانس حرکت کر کے اکھڑ چکی ہے، ان کی سانس بحال ہو جائے گی، ان کی سمت حرکت متعین ہو جائے گی۔ حقیقت موجود ہے یہاں سویا ہوا آدمی پڑا ہے وہاں غبار اُڑاتا ہوا زمانہ چلا جا رہا ہے، نہ اس کے دن سے کچھ فائدہ ہو رہا ہے نہ اس کی رات سے کچھ ظاہر ہو رہا ہے۔ اس کی رات بھی خلا ہے، اس کا دن بھی اُجاڑ ہے اور ہانپ ہانپ کے زمانہ چلا جا رہا ہے۔ تھکن کس وجہ سے ہوئی ہے، تھکن چلنے سے تھوڑی ہوتی ہے، تھکن بے سمتی سے ہوتی ہے۔ تو اس کائنات کی کوئی سمت ہی نہیں رہی کیونکہ نفس غافل پڑا ہوا ہے۔ اس حرکت کو بھی ہم مؤثر اور نتیجہ خیز بنادیں، یعنی ہم زمانے کی حرکت کو سمت دے دیں تاکہ اس میں رُوح پیدا ہو جائے، تازگی پیدا ہو جائے۔

”نفسِ سوختہ“ کہتے ہیں تھکن کو۔ نفس سوختن کا مطلب ہے تھک جانا۔ نفسِ سوختہ کی ترکیب کا حسن معنوی ہم بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔ ”نفسِ سوختہ“ شام و سحر، ایسا ہے جیسے ایک آدمی کہیں نہ پہنچنے کے لیے چلنے پر مجبور ہو، سعی لا حاصل۔ اب اس کا جو حال ہے وہ نفسِ سوختہ ہے۔ آپ اس تھکن کا اندازہ کیجیے کہ مجھ پر جبر ہے کہ میں کہیں نہ پہنچنے کے لیے چلتا رہوں۔ ہمارے پاس نظامِ احساس موجود نہیں کہ ہم اس تھکن کو محسوس کر سکیں۔ کیا یہ شعر کہ کیا رہا ہے؟ یہ کتاب جو تم پڑھنے والے ہو، یہ کتاب یہ کہے گی اور یہ کروائے گی۔ نیز یہ کہ سمت دینے کا مطلب بھی اخلاقی ہدایات نہیں ہے، وہ اصلاحی سمت نہیں ہے، وہ افادی، عملی، معاشی لائحہ عمل نہیں ہے، وقتی رہنمائی نہیں ہے۔ یہ ایک ایسی سمت ہے جو میرے اور کائنات کے شجرِ وجود کی آبیاری کرے گی جو سوکھ چلا ہے۔ وہ سمتِ سفر یہ ہے۔ مراد یہ کہ نہ وہ سیاسی ہے، نہ اخلاقی ہے، نہ معاشی ہے۔ کچھ بھی نہیں ہے، وہ وجودی سمتِ سفر ہے۔

علامہ اقبال پر ایک بڑا ظلم یہ ہوا ہے کہ پیغام اور مقصد اور کئی طرح کی چپیاں ان پہ چپکا چپکا کے ان کو اپنے اپنے مصرف میں صرف کیا گیا۔ ان کے پیغام اور مقصد کا مطلب یہ سب نہیں ہے کہ میں اس میں سے کوئی پیغام نکال لوں، ان کا ہر پیغام جو ہے وہ آپ کو وصول کنندہ نہیں بناتا، وہ وصول نہیں ہوتا وہ آپ کو گرفت میں لے لیتا ہے، گھیر لیتا ہے۔ وہ تلقین کی طرح آپ تک نہیں پہنچتا بلکہ آپ کو دوبارہ بنانے، پھر سے تشکیل دینے والی ایک لہر کی طرح آپ میں سے گزرتا ہے اور جب تک آپ اپنے آپ کو اس رُخ پہ

نہیں رکھیں گے آپ اقبال کو سمجھ نہیں سکتے۔^۵

اس شعر کے سلسلے میں غلط فہمیاں بھی بہت سی ہوئی ہیں۔ کچھ لوگ سمجھتے ہیں، یا سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ”سامانِ سفر“ خورشید کا ہے، یعنی خورشید کو سفر کے لیے تیار کرنا۔ اس معنی کی نحوی قباحت کم ہے، کیونکہ نحوی طور پر تو اس کی گنجائش ہے کہ سامانِ سفر خورشید کا ہے۔ میں خورشید کے سامانِ سفر کو ایک جگہ اکٹھا کر کے اس کو کسی گاڑی پہ سوار کرواؤں تو نحوی طور پر اس کی گنجائش ہے اس میں، لیکن یہ معنی لینے سے خورشید کی علامتی معنویت جو بہت سی روایتوں میں معروف ہے، مثلاً مرکزِ نظامِ ہستی، یا اس طرح کے اور مفاہیم، وہ پورا نظام غارت ہو جائے گا، اور یہ شعر اس انتہائی بڑی روایت سے نیچے آگرے گا۔ خورشیدِ اجرامِ فلکی میں سے ایک بن کر رہ جائے گا، علامت نہیں بن پائے گا۔ یہی بات ہے جو ہمیں روکتی ہے کہ ہم یہ نہ سمجھیں کہ خورشید کو سفر کے لیے آمادہ کیا جا رہا ہے۔

یہاں تک ہم نے اس کا ایک معنوی دروہست عرض کرنے کی کوشش کی۔ اب اس کی لفظی خوبیاں دیکھیے۔ علامہ نے ”اُٹھ“ سے آغاز کیا ہے، یہ نہیں کہا کہ ”چل کہ خورشید کا سامانِ سفر پیدا کریں“، ”سن کہ خورشید کا سامانِ سفر پیدا کریں“، ”آ کہ خورشید کا سامانِ سفر پیدا کریں“۔ سب ٹھیک ہے کہنے میں، لیکن ”اُٹھ“ کہنے میں ایک خوبصورتی ہے کہ لیٹا ہوا آدمی اُٹھ کر سورج سے کچھ نزدیک ہو جاتا ہے، مطلب اس سفر کا ابتدائی فعل بھی سورج سے نزدیک کر دے گا تو سامانِ سفر کا گویا آغاز ”اُٹھنے“ سے ہو گیا۔ یہ شعری محاسن ہیں۔

اب اس میں رعایتیں دیکھیں۔ شاعری میں رعایت کا مطلب ہوتا ہے ایک لفظ دوسرے لفظ سے کئی طرح کے رشتے رکھتا ہوا نظر آئے۔ وہ نسبتیں تضاد کی بھی ہو سکتی ہیں اور مشابہت اور مطابقت کی بھی ہو سکتی ہیں۔ ان نسبتوں کو قائم کرنے میں لفظ میں موجود کئی معانی بیک برسرِ عمل رہتے ہیں۔ یعنی لفظ اپنے ایک معنی کو شعر کے بنیادی مضمون میں صرف کر رہا ہے اور دوسرے معنی کو شعر کی تکنیکی بناوٹ میں استعمال کر رہا ہے۔ یہ کمال ہوتا ہے۔ اس کو خوب اچھی طرح چکھنا چاہیے، یہی شاعری ہے۔ سو اب اس میں آپ دیکھیے کہ رعایتیں کیا ہیں۔ ”خورشید“ اور ”تازہ کریں“۔ تازہ کا مطلب ہے کہ شاداب کریں۔ خورشید اور تازگی میں نسبت تضاد کی ہے، کیونکہ خورشید آگ ہے اور تازگی، پانی اور ٹھنڈک کے خاندان کی چیز ہے۔ پھر نفسِ سوختہ اور خورشید میں ایک نسبت ہے وہ مطابقت کی ہے کہ جس نفس کو جل جانا چاہیے خورشیدِ حقیقت کی کرن سے، اس کی تپش سے، وہ نفس جل گیا ایک جھوٹی آگ سے۔ نفسِ سوختہ اور آتشِ خورشید میں ایک مناسبت ہے۔ خورشید سب کو جلاتا ہے، اس کو ذہن میں رکھیں، خورشید سب جلائے گا، تو اب یہ کہا جا رہا ہے کہ شام و سحر کی کل پونجی نفسِ سوختہ ہے، اکھڑی ہوئی سانس ہے، تھکا ہوا تنفس ہے۔ یہ شام و سحر کی کل پونجی ہے۔ تو سوختہ کے لفظ پر آپ اصرار کر کے خورشید کے ساتھ اس کی نسبت دیکھیں تو ایک تو مطابقت کی رعایت پیدا ہو جائے گی۔ اب اس

رعایت سے ایک گھرے معنی پیدا ہو جائیں گے جو شعر کے بنیادی مضمون کی تشکیل میں شاید بہت ضروری نہ ہوں لیکن شعر کی معنویت کے دروبست میں بہت تزئین و آرائش کا کام دیں گے۔ وہ کیا ہے؟ وہ یہ ہے کہ شام و سحر کے اندر جو کچھ جلتا ہے اس کو سورج کی آگ سے جلنا چاہیے تھا، لیکن ان کے یہاں جو کچھ جلتا ہے وہ ایک جھوٹی آگ سے جلتا ہے۔ یہ کتنی المیہ بات پیدا ہوگئی۔ المیہ یہ نہیں ہے کہ مجھے جلنا ہے، میری ہستی کو جلنا ہے لیکن اصل آگ سے جلنا ہے، نفی آگ سے نہیں جلنا۔ اور پھر مجھے ایک دن پتا چلے کہ میں جلنے کے لیے بنا ہوں مگر نفی آگ سے جل گیا، تو اس سے بڑا المیہ کوئی ہو سکتا ہے؟

زمانہ اور دنیا، شام و سحر میں، یہاں دونوں معنی ایک ساتھ جڑے ہیں، وقت اور دنیا۔ شام و سحر کا یہ مطلب ہے۔ (زمانہ کہ زنجیرِ ایام ہے، دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے) ۹

یہی اس کا مطلب ہے۔ اس کے علاوہ کوئی مطلب نہیں۔ مطلب یہ کہ اس کا سانس اُکھڑ گیا ہے، اس کا سانس بحال کریں، یا یہ کہ یہ بے معنویت کے دھوئیں میں سانس لے رہا ہے، اس دھوئیں کو صاف کر کے نسیم بہار چلا دیں۔ یہ سادہ سا شعر ہے لیکن یہ جیسے آپ ایک چیز کی تعریف اور تعارف کرواتے ہیں تو پہلے بتاتے ہیں کہ اس چیز کی غایت، مقصد یہ ہے، یعنی یہ چیز ہے اس کا مقصد یہ ہے، دوسرا ایک اور ضمنی تعارف کروا دیتے ہیں کہ اس چیز کا جواز یہ ہے۔ میں نے مقصد بتا دیا کہ مجھے کراچی جانا ہے، میں کراچی جا رہا ہوں ریل گاڑی پہ، تو اب میں یہ بتا رہا ہوں کہ میں ریل گاڑی پہ ہی اس لیے جا رہا ہوں، بس یا جہاز پہ اس لیے نہیں جا رہا۔ غایت ”اُٹھ کہ خورشید کا سامان سفر تازہ کریں“ میں بتا دی، جواز یہاں دے رہے ہیں کہ یہ جو شاعری کا میں نے یہ رنگ اختیار کیا ہے، یہ لہجہ جو بنایا ہے وہ اس لیے بنایا ہے کہ میں نے شاعری رومانوی انداز میں نہیں کی، ایک خطابی انداز میں کی ہے۔ یہ خطابی انداز کیوں اختیار کیا، اس کا جواز کیا تھا؟ جواز یہ ہے کہ میں جس مقصد تک پہنچنا چاہتا ہوں اس مقصد کا بیان خطابی آہنگ کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر

مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

اس شعر میں ایک اختلاف ہے۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ استفہامیہ ہے، کہیں یہ ہے کہ یہ فیصلہ یا دعویٰ ہے کہ پھول کی پتی سے ہیرے کا جگر کٹ سکتا ہے۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ نہیں یہ استفہام ہے، یعنی ناممکن ہے کہ پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر! جو پہلا مصرعِ دعوے کے معنی میں لیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہیرے کا جگر تو پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے، لیکن مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک اثر نہیں کر سکتا، مطلب اور معنی دونوں طرح نکل آتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ مردِ ناداں کے ساتھ کلامِ نرم و نازک کرنا

بے اثر ہے کیونکہ پھول کی پتی سے ہیرے کا جگر نہیں کٹ سکتا۔ جو چاہے معنی لے لیں، کوئی حرج نہیں۔ ایک اشارہ اور بھی ہے کہ مخاطب مردِ ناداں ہے۔ یہ اشارہ زیادہ ہے کیونکہ کلامِ نرم و نازک تو مل جائے گا اس میں لیکن چاہے نرم ہو، چاہے سخت ہو، احساس یہ دلاتا رہے گا کہ تم نادان ہو۔ عہدِ حاضر کی مجموعی فکر، اس کے پورے فکری تناظر میں ایک نادانی نے گھر کر لیا ہے۔ یہ اس سارے عہد کی نادانی ہے۔

ایک اور بات بھی ملحوظ رہے کہ اقبال استفہامیہ لہجہ استعمال نہیں کرتے۔ اقبال مصرعوں کی بناوٹ ایسی کرتے ہیں کہ جس میں روزمرہ کی سطح پر پیدا ہونے والا استفہام نہیں پایا جاتا، ایسا استفہام جس کو ظاہر ہونے کے لیے ایک لہجے اور ایک خاص پڑھت کی ضرورت ہو۔ ایسا استفہام اقبال کے ہاں نہیں، کیونکہ وہ زبان کے بہت روزمرہ معاشرتی دائرے کو اپنی شاعری کے اندر نہیں آنے دیتے۔ اس وجہ سے کوئی اگر یہ کہتا ہے کہ استفہام نہیں ہے تو وہ اقبال کے نظامِ اظہار و بیان سے زیادہ قریب ہے۔ آپ اس طرح کے مصرعے اقبال کے نہیں دکھا سکتے جس میں لہجے سے پیدا ہونے والا استفہام ہو۔ وہ اس طرح لفظوں کو دیکھتے ہی نہیں ہیں۔ وہ زبان کا وہ مصرف اپنے یہاں نہیں رکھتے جو معاشرتی استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ زبان کا معاشرتی درو بست اقبال کے ہاں نہیں ہے۔ ان کے مشمولات اور مافیہ کی حیثیت ہی ایسی ہے، ان کا تقاضا یہی ہے۔ اب یہ دیکھیے کہ اقبال کا لہجہ کہاں آئے گا، کوئی صدا کار ہوتا اس سے پڑھواتے تو سمجھ میں آ جاتا کہ اس کو دو طرح پڑھیں کہ ”پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر“، ”مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر“ اب اگر کوئی اس طرح پڑھے کہ ”پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر؟“ تو اب یہ اقبال کی آواز نہیں رہی۔

اس کے بعد پہلی غزل آتی ہے۔ یہ پہلی غزل ایسی ہے جیسے اقبال نے اپنا پروگرام بتایا ہو، اس کتاب کو وہ اس طرح پیش کرتے ہیں کہ وہ آدمی جو خورشید کا سامانِ سفر رکھتا ہے وہ کیسا ہوتا ہے۔ تو یہ کتاب اقبال کے تصورِ انسان کی تمام تفصیلات کا مکمل اظہار ہے۔ بالِ جبریل، جیسے کہ اس لفظ سے ظاہر ہے اس آدمی کا استعارہ ہے جس کا کامل ہونا اللہ کے عطا و القا سے ہے، بالِ جبریل کسے کہتے ہیں؟۔ میرا کمال اللہ سے ہے اور اللہ کی طرف جاتے ہوئے بھی برقرار رہے گا۔ اللہ نے مجھے منفرد کر کے کامل رکھا ہے اور یہ انفرادیت اللہ کے حضور میں بھی اسی طرح برقرار رہے گی جیسی غیاب میں۔ اقبال کا پورا تصورِ انسان اس کتاب میں آ گیا ہے۔ اس تصور کا کوئی بھی بامعنی جز اس کتاب سے باہر نہیں رہ گیا۔

غزل: ۱

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بت کدہ صفات میں
حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں
میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں
گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند
میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں
گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا، مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینہ کائنات میں!

میری نوائے شوق سے شورِ حریمِ ذات میں

غلغلہ ہائے الاماں بت کدہ صفات میں

یہ ایک بہت مشکل اور انتہائی بڑے معانی والی غزل ہے۔ انسانوں نے پورے تاریخِ شعور میں معانی اور حقائق کی جو درجہ بندیاں کی ہیں اور جس پر منکر اور قائل دونوں کا اتفاق ہے ان تمام مدارج کو اس غزل میں سمیٹا گیا ہے، اسی کو ہم تقدیری معانی کہتے ہیں۔ اس پانچ شعر کی غزل میں وہ تمام تقدیری معانی آ گئے ہیں تو ذرا احتیاط ہو کر غور سے اور مشکلات کے لیے تیار ہو کے اس کو شروع کرنا چاہیے۔ پہلے اس کے لفظوں کا تجزیہ کر دیا جائے۔

نوائے شوق: نوائے شوق کا مطلب ہے شوق کا اظہار۔

پہلے اس اصطلاح کو ہم متفرق انداز میں بیان کرتے ہیں پھر ان اجزا کو ملا کر دیکھیں گے۔

شوق: یہاں شوق کا مطلب ہے کہ طلب لازم ہے اور حصول ناممکن۔ ان دونوں کے یکجا حصول، ان کے تحقق، ان کے مجموعے کا نام شوق ہے۔ جلنا ضروری ہے، آگ کو حاصل کرنا ناممکن ہے۔ ذرا اس پر پہنچا کے تو دیکھیں خود کو۔ جلے بغیر چارہ نہیں ہے پر آگ کبھی نہیں ملے گی۔ یہ جو کیفیت ہے میرے اندر وہ شوق ہے۔ یہ اس کا ابتدائی مفہوم ہے۔ شوق، عشق کا وہ جذبہ ہے جس میں ہجر اٹل ہے اور وصل کی طلب پورا اندوختہ وجود ہے۔ ہجر کا اٹل ہونا اندوختہ شعور ہے اور وصل کی طلب اندوختہ وجود ہے۔ یہ شوق ہے۔ ان دو تناقض اجزا کو جمع کر کے دیکھیے۔ میرے شعور کی کل پونجی یہ ہے کہ وصل ناممکن ہے، محبوب کا وصل ناممکن ہے۔ میرے وجود کی کل متاع، سارا نظام یہ ہے کہ وصل ہونا چاہیے۔ میں وصل کی طلب سے بنا ہوں اور میرا شعور ہجر کے اٹل ہونے کے یقین پر کھڑا ہے۔ یہ ہجر اٹل نہیں سکتا، یہ میں جانتا ہوں، لیکن میں بنا اس طرح سے ہوں کہ وصل کی طلب ہی مجھے بٹھاتی ہے اور چلاتی ہے اور لٹاتی ہے، اس کو کہیں گے شوق۔

ایک اور بات یہاں عرض کر دیں۔ کمال کی تعریف یہ ہے کہ اس کو زوال کا سامنا نہ ہو۔ کمال وہ ہو ہی نہیں سکتا جس کے لیے زوال کا اندیشہ بھی کیا جاسکے۔ شوق، عشق کا کمال ہے اور اس کے ازالے کی کوئی صورت فرض بھی نہیں کی جاسکتی۔ یہ اسی طرح باقی رہے گا، اسی طرح مؤثر اور فعال رہے گا۔ اگر وصل مل جائے گا تو شوق ختم ہو جائے گا۔ شوق کو اس زوال کا کوئی اندیشہ نہیں ہے، شوق اپنے آپ کو برقرار رکھے گا۔ تناقض کی اس صورت حال میں ہجر اٹل، وصل مطلوب۔

حریمِ ذات: حریم اس حد وجود کو کہتے ہیں جہاں غیر کا گذر نہ ہو، حریم وہ چار دیواری ہے جہاں صرف مالک مکان رہ سکتا ہے۔ دوسرا یہ کہ حریم وہ چار دیواری ہے جہاں مالک مکان کے غیر کا گزر نہیں ہو سکتا۔ حریم وہ حد وجود ہے جہاں ذات کے علاوہ کسی کی سمائی نہیں ہے۔ حریم وہ مرتبہ ہستی ہے جہاں ذات

ہی رہ سکتی ہے، ذات سے غیریت یا اپنائیت کا تعلق رکھنے والی کوئی بھی چیز وہاں نہیں ہو سکتی۔ ذرا اوپر اٹھ کے کہیں تو حریم وہ منتہائے ذات ہے جہاں گنتی بے معنی ہے، جہاں تعداد باطل ہے، اس بات کو ذرا غور سے دیکھیں کہ حریم واحد محض کا گھر ہے۔ اس ذات کا گھر ہے جو واحد محض ہے جہاں آپ یہ نہ کہہ سکیں کہ یہ صفت اور وہ صفت، جہاں کسی بھی طرح کی گنتی نہ کی جاسکے، جہاں کسی بھی گنتی کا مصداق نہ ہو، موجود نہ ہو۔ جیسے میں ایک ہوں اپنی حد میں، میرے اندر گنتی کے پچاس مصداق موجود ہیں، آنکھیں دو ہیں، پاؤں دو ہیں، ہاتھ دو ہیں، دو دو کہنا میرے اندر ممکن ہو گیا لیکن حریم وہ سطح ہے جہاں ذات کا تجزیہ نہ کیا جاسکے۔ جہاں ذات اپنی وحدت میں خالص اور صاف، منزہ ہو، جہاں ذات کیلئے بے ہمتا اور واحد ہو اور اس کا تجزیہ نہ کیا جاسکے، حریم وہ ہے جس میں جانا بھی منع، جس سے نکلنا بھی منع۔ تجزیہ محض، جسے نہ کوئی جا کر متاثر کر سکتا ہے نہ اس کو اپنے کسی ظہور سے کوئی فرق پڑتا ہے۔ یہ چار درجے ہیں حریم کے یا حریم ذات کے۔ اس کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ حریم گویا ذات کا وہ مکان ہے جہاں اس کی صفات اور صفات کے ساتھ اس کی نسبتیں بھی موجود نہیں ہیں۔ کسی بھی ذات کا تجزیہ کرتے چلے جائیں کہ یہ چلنے والا ہے، یہ بولنے والا ہے، یہ پڑھنے والا ہے، یہ دیکھنے والا ہے، یہ سننے والا ہے، یہ جسم والا ہے، یہ سر والا ہے، یہ کرتے چلے جائیں اور ان سب کو منہا کرتے چلے جائیں، دیکھنا، سننا، جانا سب میرے اندر سے آپ منہا کرتے چلے جائیں تو ان سب اوصاف کے خارج ہو جانے سے میں غائب نہیں ہو جاؤں گا۔ یہ سب اوصاف خارج ہو جائیں گے تو بھی میں باقی رہوں گا۔ تو ذات کا یہ معاملہ ہے کہ ذات سے تمام اوصاف اگر دور ہو جائیں تو اس کا ذات ہونا اتنے ہی یقین کے ساتھ ثابت ہے جتنے یقین کے ساتھ صفات کی موجودگی میں ثابت ہے۔ حریم کہتے ہیں ذات کا وہ مرتبہ جہاں وہ اپنی صفات سے بھی ماورا ہے۔

غلغلہ ہائے الاماں: یعنی بچاؤ بچاؤ کا شور بتکدہ صفات میں۔ ذات کے لیے حریم کا لفظ استعمال کر کے یہ بتا دیا کہ یہاں گنتی محال ہے اور صفات کے لیے بتکدہ کہ کے یہ بتا دیا کہ یہاں کا قانون کثرت ہے۔ حریم کا قانون وحدت ہے، بتکدے کا قانون کثرت ہے۔ بتکدے کا ایک اور مطلب بھی ہے اور وہ یہ کہ یہ علامتیں، نشانیاں اور اشارے ہیں۔ یہ اپنے سے اوپر اشارہ کریں تو یہ صحیح ہیں لیکن اگر یہ خود اشارے کا ہدف بن جائیں تو باطل ہیں۔ علامت خود معلوم بن جائے تو باطل ہے، علامت علم فراہم کرنے والا اشارہ اور نشانی بنی رہے تو ٹھیک ہے۔ تو بتکدے میں یہ دونوں رعایتیں ہیں کہ بت اگر اشارات کی طرح ہیں تو ٹھیک ہیں اور بت اگر اہداف کی طرح ہیں تو باطل ہیں۔ یہ بت راستے میں لگے ہوئے نشانات اور اشاروں کی طرح ہیں تو ٹھیک ہیں لیکن بت اگر منزل کے نشان کی طرح ہیں تو غلط ہیں۔ جیسے غالب نے کہا۔^{۱۲}

ہے پرے حدِ ادراک سے اپنا مجھو
قبلے کو اہل نظر قبلہ نما کہتے ہیں

اور محمود شبستری کا شعر ہے: ۳۳

مسلمان گر بدانستے کہ بت چیست
بدانستے کہ دیں در بت پرستی است

تو اب صفات دونوں معنوں میں بت کدہ ہیں۔ مثبت معنی میں اس طرح سے ہیں کہ یہ کثیر ہونے کی حالت میں ذاتِ واحد کی طرف اشارہ کرتی ہیں اور منفی معنی میں یہ کہ یہ ذات کا بدل بن جاتی ہیں یعنی کسی آدمی کے لیے یہ ذات کا بدل بن جائیں تو منفی ہیں، دوسرے آدمی کے لیے ذات کی طرف اشارات بن جائیں تو مثبت ہیں۔ دونوں طرح سے بت کدے کو استعمال کیا گیا ہے اور یہاں یہ یاد رکھا جائے کہ بت کدہ یہاں منفی معنوں میں نہیں استعمال ہوا ہے، منفی اور مثبت دونوں جہتوں سے استعمال ہوا ہے۔ مطلب آپ یہاں بتکدہ صفات اگر تحقیر کے ساتھ پڑھیں گے تو وہ تحقیر منشاءً شعر نہیں ہے۔ اس کو آپ بلا ترجیح سادہ طریقے سے پڑھیں تو وہ مثبت بھی ہو سکتا ہے منفی بھی ہو سکتا ہے۔ تو بتکدہ منفی معنوں میں کیا ہے؟ اسے یوں سمجھیے کہ سمع و بصر اللہ کی صفات ہیں۔ ہم یہ مانتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ میرا مبعود ہے لیکن ہم یہ کبھی نہیں کہیں گے کہ سمع و بصر میرے معبود ہیں۔ صفات کی یہ حیثیت ہے۔ سمع و بصر نہ مانا تو اللہ کونہ مانا اور سمع و بصر کو غلط طریقے سے مانا تو بھی اللہ کونہ مانا۔ ۳۴

یہاں یہ نکات ہم حریم ذات کی نسبت سے عرض کر رہے ہیں کہ میرا عشق اتنا کامل اور اتنی رسائی والا اور اتنا سچا ہے کہ محبوب اپنی تنزیہ میں خلل پڑتے ہوئے محسوس کر رہا ہے، یعنی میرا عشق اتنا سچا ہے کہ محبوب نے وصل کے ناممکن ہونے کا جو قانون بنایا ہے، اُس پر نظر ثانی کا کچھ ارادہ سا اُسے ہونے لگتا ہے، ”میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں“۔ تو علامہ یہ کہ رہے ہیں کہ میری نوائے شوق نے حریم ذات میں ایک شور برپا کر دیا ہے یعنی میری نوائے شوق کی رسائی وہاں تک ہے جہاں تک صفات کی رسائی نہیں ہے کیونکہ میرے شوق کی ساری یکسوئی ذات کی طرف ہے اور اس یکسوئی میں ایسی شدت ہے کہ بتکدہ صفات یعنی صفات کے دائرے میں ایک ایسا شور ہے کہ یہ کہیں ذات کا دائرہ نہ توڑ دے جس کی وجہ سے ہمارا جداگانہ تشخص برقرار نہ رہ سکے۔ ۳۵ یعنی صفات کا مفاد یہ ہے کہ ذات سے ممتاز ہو کر اُن کا تشخص برقرار ہے۔ اب اس میں ایک زیریں رو چلتے ہوئے دیکھیے کہ یہ اسی ذہن سے نکلی ہوئی باتیں ہیں جس کے اندر وجودی کمال کا مطلب انفرادیت اور امتیاز ہے۔ آپ نے دیکھا کہ صفات میں بھی وہ جذبہ داخل کر دیا کہ صفات کو یہ ڈر لاحق ہو گیا کہ ہمارا امتیاز اس کی وجہ سے فنا نہ ہو جائے، کیونکہ ذات کا دائرہ ٹوٹے گا تو ہمارا امتیاز باقی نہیں رہے گا۔ شور، نوا، غلغلہ، یہ ایک ہی خاندان کے الفاظ ہیں اور مختلف المعنی ہیں۔ نوا کو شوق سے نسبت دے دی۔ آواز کے خاندان میں بننے والے جتنے الفاظ ہیں ان میں شور کا لفظ اس لحاظ سے منفرد ہے کہ اس میں

جسمانیت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ یہ شور خاموشی کا تموج بھی ہو سکتا ہے، یہ شور بہت باطنی اور بہت داخلی بھی ہو سکتا ہے۔ ”نوا“ کے لیے بھی ایک آدمی کافی ہے، شور کے لیے ایک ظرف مکانی بہت ہے، غلغلے کے لیے کئی لوگ چاہئیں۔ یہ تعدد صفات کا کننا یہ ہے۔ شاعر کی کاریگری دیکھیں۔ میری نوا مجھ سے نکل کے ذات میں شور بن گئی ہے، یہ بہت بامعنی ہے، اس میں بہت باتیں ہیں۔ فی الحال اتنا جان لینا شاید مفید ہو کہ شور کا غل ہونا ضروری نہیں ہے، شور کا سنائی دینا ضروری نہیں۔ شور میں ایک سریت پائی جاتی ہے جو غلغلے اور نوا اور صدا اور ندا جتنے بھی الفاظ ہیں ان میں نہیں پائی جاتی۔ ذات کی حرکت حتمی ہے لہذا ہماری حرکت عشقی ہے تو وہ حرکت جی جس کی وجہ سے عشق اور کائنات اور انسان سب پیدا ہوئے ہیں وہ حرکت جی کو پھر جیسے ارتعاش پیدا ہوا ہو میری نوائے عشق سے۔ اس میں ایک عجیب نکتہ ہے۔ وہ حرکت واحد حرکت ہے جو ذات میں ہوئی۔ تو ذات میں جس حرکت نے اس کائنات اور عشق وغیرہ کو پیدا کیا ہے، وہ حرکت خود کو، ذات کو ظاہر کرنے پہ مائل ہو گئی۔ یہ شور پیدا ہو گیا حریم ذات میں۔ ذات نے یہ فیصلہ کر لیا کہ میں صرف صفات کے آثار سے ظاہر ہوں، لیکن میری نوائے شوق سے ذات کے اندر یہ بھی تقاضا پیدا ہو گیا کہ چلو اس پہ تو خود کو ظاہر کر ہی دوں۔ مطلب شور کے لفظ میں یہ رعایتیں ہیں، ہم اس سے معنی نہیں بنارہے، رعایتیں نکال رہے ہیں۔

آئیے اب اس غزل کے مطلع پر اس کے بنیادی مضمون اور مرکزی خیال کے اعتبار سے غور کریں۔ اس شعر میں اقبال نے ”وجود“ کو انسان اور خدا کے حوالے سے اور اس کی انتہا اور کلیت میں بیان کیا ہے، اس کی تعریف معین کی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ انسانی شعور کی تمام سرگرمیاں، اس کے تمام حاصلات، اس کا اپنے اہداف اور موضوعات سے تعلق، سب کا کُلّی مزاج دراصل ایک سوال کے جواب کو حاصل کرنے کی کاوش ہے۔ اور وہ ہے ”وجود کیا ہے؟“ ہم جس چیز کو بھی جانتے ہیں یا جس چیز کو بھی جاننا چاہتے ہیں وہ دراصل اس سوال کے جواب کے دباؤ سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی ہمارے علم کی کوئی ایک حالت، کوئی ایک صورت ایسی نہیں ہے جو اس سوال سے غیر متعلق تو کجا، اس سوال سے بننے والے دائرے سے باہر بھی ہو۔ ہماری تمام معلومات چاہے وہ تعقل، تخیل، تفکر اور تصور کی ذہنی قبیل سے ہوں، یا احساسات، جذبات وغیرہ کی حسی نوع سے ہوں، ایک ایک چیز، ”وجود کیا ہے“ کے سوال سے عہدہ برآ ہونے کا ایک نیازاویہ ہے۔ یہ ایک اہم معاملہ ہے۔ جس سوال سے پیدا ہونے والے مزاج پر شعور کی تشکیل اور تخلیق ہوئی ہے اس سوال کو اقبال نے اپنی کتاب کے آغاز ہی میں اپنا اصل فکری تناظر بنا دیا ہے۔ یہ نہیں ہوا کہ اس سوال کے کسی مطابق حال جز پر کام کیا ہو بلکہ اس سوال میں جو کلیت اور جو منہائیت چھپی ہوئی ہے اُس کلیت اور اس منہائیت کو اس کے پورے زور کے ساتھ اپنے قول کے آغاز ہی میں بیان کر دیا۔ تو یہ مطلع اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ اس مطلع میں اقبال نے اس خلقی اور تقدیری سوال کی وسعت اور اس سوال میں پوشیدہ تمام

ذہنی، حسی، روحانی، اخلاقی بلکہ وجودی امکانات کو جمع کر دیا ہے۔ آپ اس سے برتر سطحِ کلام کا، اس سے بڑے بیان کا، اس سے بڑے ادراک کا تصور نہیں کر سکتے جس میں یہ سوال اپنے تمام اجزاء، اپنے تمام گوشوں، اپنے تمام زاویوں سمیت سما جائے۔ اس سے بڑھ کر ہم کوئی علمی دائرہ نہیں بنا سکتے۔ تو یہ غزل بالخصوص اس سوال کا احاطہ کر لینے والا ایک جہان معنی تشکیل دیتی ہے۔ وہ پورا جہان اس غزل میں مکمل ہو جاتا ہے۔ اس کے پہلے شعر میں وجود اپنی اعلیٰ، ارفع اور اصولی جہت رکھتا ہے، پہلے شعر میں اُس سطح کو چھو کر دکھایا گیا ہے۔ وجود کی اعلیٰ اور ارفع اور کلی اور اصلی جہت ہم کسے کہ رہے ہیں؟ جس سے خدا اور انسان دونوں کی تعریف متعین ہو جائے۔ اساس و ماہیت کی تعین و تعریف میں تبدیلی کے بغیر۔ جس طرح سورج کی روشنی اور چراغ کی روشنی کا مادہ تعریف ایک ہے اور ایک ہونا چاہیے، اُن میں امتیاز سورج اور شمع ہونے کی جہت سے پیدا ہوگا، روشن ہونے کے اعتبار سے امتیاز نہیں پیدا ہوگا۔ اگر آپ کا مقصود ہے روشنی کا بیان، اس کی تعریف معین کرنا تو وہ روشنی کہیں سے بھی برآمد ہو رہی ہو، اس کی تعریف ایک ہوگی۔ مراد یہ کہ وجود اپنی ارفع اور اپنی اصولی جہت سے موجودات کے فرق سے متاثر نہیں ہوتا۔ ”موجود“ کو define کرنا، اس کی تعریف متعین کرنا الگ بات ہے، ”وجود“ کی تعریف معین کرنا ایک علیحدہ چیز ہے۔ آپ سمجھ لیں کہ اس مطلع کا مضمون یہ ہے کہ اس میں وجود کو اپنی منتہائی حالت میں بیان کیا جا رہا ہے، خدا اور بندے کے تناظر میں۔ یہ وجود کی اعلیٰ اور ارفع جہت ہے۔ اسی وجود کی ایک ادنیٰ جہت ہے، وہ ہے کائنات۔ اگلے کسی مقام پر کائنات بھی وجود کی نسبت سے احاطہ تعریف میں آجائے گی۔ یہ غزل ایک ایسے بیانیے کی تخلیق سے عبارت ہے جس میں وجود اپنی تمام نسبتوں، اپنی تمام اصالتوں کے ساتھ شناخت ہو سکے، ادراک میں آجائے۔ اس کی تعریف مقرر ہو جائے۔ وجود کے احاطہ تعریف میں آجانے سے کیا فائدہ حاصل ہوگا۔ بہت سے فوائد میں سے ایک فائدہ یہ ہوگا کہ موجودات کی ماہیت، ان کے نظم باہم، تاثیر و تاثر اور اُن کے درمیان تعلق کی اعلیٰ سطحوں کی فہم کی بیداری کا عمل شروع ہوگا۔ یہ ایک بہت سرسری اور سطحی فائدہ ہے، اور بھی بہت سے ہیں۔ اب اس شعر پہ آئیے۔

یہ شعر آپ کو بتا رہا ہے کہ یہ کائنات وجود ہے اور اس میں خدا ہے، انسان ہے، بیچ میں کائنات ہے۔ تو یہ کائنات موجود کی حیثیت سے ان میں تعلق پیدا کرنے کا ذریعہ تو ہے، لیکن اُن کے درمیان جو ایک وجودی نسبت ہے اس میں کائنات کی ضرورت نہیں ہے۔ خدا اور انسان موجود ہوتے ہوئے، کائنات کے سلک تعلق سے جڑے ہوئے ہیں۔ یعنی انسان اور کائنات موجود ہونے کی جہت سے، ایک دوسرے سے تعلق رکھنے کا جو اسلوب رکھتے ہیں، وہ اسلوب، کائنات ہے۔ اس کی مزید وضاحت ہوگی۔ ابھی تو ہم اس شعر میں داخل ہونے کے لیے جیسے دستک دے رہے ہیں۔ جہت وجود سے خدا اور انسان کو کائنات کی

ضرورت نہیں ہے۔ جہت وجود سے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وجود اپنی ہر تعریف میں واحد ہے۔ وجود کی کوئی ایسی تعریف لائق غور، لائق توجہ نہیں سمجھی جائے گی، جو الوجود واحد کے علاوہ کسی نتیجے پر پہنچ جائے، یہ غیر عقلی ہوگی، غیر حقیقی ہوگی۔ جس تعریف میں وجود میں تعدد یا کثرت ثابت کی جائے، لائق توجہ بھی نہیں ہے۔

اب آئیے علامہ اقبال کے بیانے کی جانب۔ حسب روایت اقبال نے اپنے بیان کا آغاز بیانِ کل سے کیا ہے۔ اقبال کے یہاں آپ نے عام طور پر دیکھا ہوگا، اور اگر آپ نے اقبال کو شاعرانہ تحسین کی نظر سے پڑھا ہو تو آپ جانتے ہوں گے کہ یہ چیز گویا اقبال کا مزاج تخلیق اور اسلوب صنعت ہے کہ اُن کے ہاں نظم یا مسلسل بیان کے آگے بڑھنے کا انداز ایسا ہے جیسے آدمی پہاڑ کی چوٹی سے اُترتا ہے۔ نظم لکھنے کے یا مسلسل غزل وغیرہ لکھنے کے دو ہی اسالیب ہیں۔ کچھ لوگ ایسے ہیں جن کے لیے نظم لکھنا پہاڑ پر چڑھنے کا عمل ہے۔ یہ لوگ اجزا سے، ضمنی اُمور سے، تشبیہ، استعارہ اور دیگر محاسن کلام سے آغاز کرتے ہیں اور منتہائے معنی پر اختتام کرتے ہیں۔ یہ عام طریقہ ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ایک شخص پہلے اُصول بتا دیتا ہے، یعنی پہاڑ کی چوٹی پر کھڑا ہو کر کلام شروع کرتا ہے اور پھر اس کلام کو شعور کے لیے زیادہ مانوس بنانے کے لیے، انسانی حس کے لیے زیادہ دُور رس اور اثر انگیز بنانے کے لیے، وہاں سے اُترنا شروع کرتا ہے۔ اقبال کے یہاں کلام منظوم کا عمومی عمل یہی ہے کہ وہ پہلا شعر یا پہلا بند ہی ایسا کہہ دیتے ہیں جس میں بات مکمل ہو جاتی ہے، یعنی جہاں انھیں پہنچنا ہوتا ہے یا پہنچانا ہوتا ہے، وہ بات وہ پہلے کر دیتے ہیں اور اس کے بعد اس بات میں شگفتگی اور دمیدگی کا سہا عمل شروع کر دیتے ہیں۔ یہ اقبال کے امتیازات میں سے ایک ہے۔ اس اعتبار سے ہماری شعری روایت میں کوئی شخص بھی اس طرح کی تکنیک نہیں رکھتا۔ یہ تکنیک کا بھی موضوع ہے اور اس سے خیال بندی اور معنی آفرینی کے اس انداز پر بھی روشنی پڑتی ہے جو اقبال سے خاص ہے۔ مثلاً پہلی بات تو سامنے کی ہے کہ یہ شاعر الٹ بات نہیں کرے گا۔ جو آدمی پوری بات پہلے بیان کرے گا اور پھر اس کی تفصیل کرے گا، وہ الٹ بات نہیں کرے گا، غیر ذمہ داری سے بات نہیں کرے گا۔ اس کا کوئی بھی بیان اس کے ارادہ کلام سے باہر نہیں ہوگا۔ اس کا ہر بیان اس کے اندر مکمل اور مربوط ہو کر اظہار پائے گا۔ یہ نظر میں رکھنے کی چیز ہے۔ انھیں یہ معلوم ہے کہ اُنھوں نے کیا کہنا ہے، کہاں تک کہنا ہے، کہاں جانا اور کس طرح سے جانا ہے۔ مطلب یہ وہ لوگ ہیں جو منزل پہلے بناتے ہیں، راستے بعد میں تراشتے ہیں۔ یہ تکنیک کا عمل ہے اور کم از کم اُردو کی حد تک اس تکنیک کا کوئی دوسرا نمونہ ہمارے پاس نہیں ہے۔ فارسی میں اس کے بانی ہیں حکیم سنائی غزنوی۔ تاریخ میں لوٹ کر دیکھیے تو سنائی اقبال کی تکنیک رکھتے ہیں، رومی اقبال کی تکنیک رکھتے ہیں، اُتنا ہی بڑا ایک اور نام ہے فرید الدین عطار۔ نیچے سے اوپر جاتے ہوئے تذکرہ ہو رہا ہے، کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت نہیں دی جا رہی۔ ہم اس امتیازی خصوصیت کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

یہ تمہید غیر متعلق نہیں ہے، اس شعر کی شرح کا حصہ ہے۔ آئیے اس تمہید کے بعد اب اس شعر کو دیکھتے ہیں۔

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں

غلغلہ ہائے الاماں بتلدہ صفات میں

اس شعر کے معنی کے واقعی درو بست کی طرف ہم گفتگو کے ابتدائی مراحل میں متعدد اشارات کر چکے ہیں۔ اب اس کو ایک اور زاویے سے دیکھیے، یا یوں کہ لیں کہ اس شعر کے مخاطب کو جس سطح پر ہونا چاہیے، ہم وہاں تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کوشش میں کچھ باتیں سمجھنی یا طے ہونی یا معلوم ہونی ضروری ہیں۔ ان میں سے ایک بات یہ ہے کہ وجود واحد ہے۔ چاہے خدا کا ہو، چاہے انسان کا۔ اس کی تعریف یکساں معیارات اور پیمانوں سے ہوگی۔ اب خدا تو وجود کی تعریف کو اپنے آپ کو نمودیے بغیر قبول کر لیتا ہے، لیکن انسان وجود کی اس تعریف کو، اس واحد تعریف کو قبول کرنے کے لیے اپنی حقیقت کے ساتھ رابطے کی نئی صورتیں دریافت کرنے کا مجاہدہ کرتا ہے۔ یعنی خدا وجود کی definition کا ماخذ ہے، سند ہے، انسان کو وجود کی تعریف پر پورا اترنے کی کاوش کرنی پڑتی ہے۔ یہ مقدمہ تو وحدت الوجودی ہے لیکن اقبال کے یہاں اس کے استعمال کی جو صورتیں اور اس کے جو اہداف ہیں، وہ نہیں ہیں جو وحدت الوجودیوں کے ہیں۔ مثال کے طور پر اسی شعر یا اس غزل سے یہ بات اور واضح ہو جاتی ہے۔ دیکھیں حقیقت کو احاطہ تعریف میں لانے والی کوئی ایک منطق بھی ایسی نہیں ہو سکتی جو وحدت الوجود کے تناظر سے باہر کی ہو۔ مطلب آپ وحدت الوجود سے پورا اختلاف رکھنے کی حالت میں بھی اگر حقائق کو حقائق کہتے ہیں، اور صورتوں کی اصلی وحدت کو define کرنے چلیں گے، حقائق کو شعور کا موضوع بنانے چلیں گے تو آپ کو اس منطق سے مفر نہیں جو وحدت الوجودیوں نے بنائی ہے۔ اختلاف ہوتا ہے اس کے بعد کے مراحل میں یا حقائق کے مصرف اور استعمال میں، حقائق کے فہم یا معرفت کی بنیاد پر نکالے جانے والے نتائج پر۔ تو وہ ابھی اس شعر میں ان شاء اللہ دیکھیں گے۔

اس شعر میں اقبال کے خودی کے تصور نے اپنی معراج کو پالیا۔ اس شعر کی سب سے بڑی حیثیت یہ ہے۔ ہم عرض کرتے ہیں کہ اقبال کے نظریہ خودی کی تمام جہات کا اظہار خود اقبال کے یہاں اور کہیں نہیں ہے۔ یہ بہت اہم شعر ہے۔ وحدت الوجودی تصور وحدت اور اقبال کے تصور وحدت میں فرق کیا ہے۔ وحدت الوجودی تصور وحدت میں یا وحدت وجود کے تناظر سے انسان فعال حالت میں ایک سطح موجودیت سے اوپر اٹھ کر سرگرم عمل نہیں ہو سکتا۔ یعنی وجود کے حقائق کی اقلیم میں انسان اپنا فاعل بالاختیار ہونا ثابت نہیں کر سکتا۔ حتیٰ کہ انسان، انسان ہونے پر اصرار کرتے ہوئے، یعنی اللہ سے غیریت پر اصرار کرتے ہوئے وجود کے حقیقی مراتب میں داخل نہیں ہو سکتا۔ جن مراتب وجود میں انسان کا انسان کی حیثیت اور امتیاز کے ساتھ داخلہ ممنوع تھا، اقبال نے اس ممانعت کو توڑ دیا۔ انھوں نے وجود کی حقیقت کے ہر مرتبے

پر انسان کو اپنے ذاتی امتیاز اور اللہ سے غیریت کے اصول پر قائم رکھتے ہوئے ثابت کیا۔ یہ بہت بڑا فرق ہے۔ اس میں کوئی الجھن نہیں ہے۔ آسان کر کے یوں کہا جاسکتا ہے کہ وجود کی تعریف متعین کرنے کے دو درجات ہیں، وجود کی تعریف کرنے کے دو اصول ہیں۔ ایک اصول یہ ہے کہ اسے موجود سے اخذ کیا جائے یعنی موجود کو دیکھ کر وجود کی تعریف وضع کی جائے یا حاصل کی جائے۔ ایک تو وجود کی تعریف کا ڈھب یہ ہے کہ اس کو define کر کے موجود کو اس کا مصداق بنایا جائے، یعنی خود وجود کو موجود سے سمجھا جائے۔ یہ ایک طریقہ ہو گیا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ موجود کو وجود سے سمجھا جائے۔ ان دونوں کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود اور موجود میں ایک لطیف مغایرت (Subtle otherness) ہے، ایک باریک امتیاز ہے خود وجود اور موجود کا۔ چاہے آپ کسی زاویے سے دیکھیں، چاہے وجود کو موجود سے اخذ کریں، چاہے موجود کو وجود سے متعین کریں، دونوں صورتوں میں ایک بہت مخفی اور باریک سافظی فرق پیدا ہو جاتا ہے وجود اور موجود میں۔ اس فرق کو کھولنے سے پہلے یہ دیکھ لیجیے کہ یہ فرق خود اللہ کی ذات، اللہ کے وجود میں قائم ہے، یہی فرق خود انسان کی ذات اور اس کے وجود میں قائم ہے۔ یعنی وجود اور موجود آپس میں کوئی ایسی نسبت نہیں رکھتے جس کی وجہ سے ایک کا نام دوسرے کو دیا جاسکے۔ وجود کو موجود کبھی نہیں کہا جائے گا، موجود کو وجود کبھی نہیں کہا جائے گا۔ جو بھی کہے گا یہ مہمل بات ہوگی۔ یہ ذہن میں رہنا چاہیے۔

علامہ یہ فرما رہے ہیں کہ اگر موجود کی تعریف ہم نے اس طرح کی کہ موجود کو وجود سے مقدم مانا، یعنی موجود کو پہلے مانا اور وجود کو موجود کی روشنی میں متعین کیا، بالفاظ دیگر، موجود سے وجود کی حقیقت کو سمجھا۔ کچھ لوگ ہیں جو کہتے ہیں وجود، موجود کی حقیقت ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ موجود، وجود کی حقیقت ہے۔ دونوں میں فرق ہے۔ اس حوالے سے جب اللہ اور وجود کا تعلق دیکھا جائے تو تعریف یہ ہوگی کہ موجود، وجود کی حقیقت ہے۔ اللہ تعالیٰ حقیقت ہونے کی بنا پر وجود سے ماورا ہے، وجود سے مقدم ہے۔ یعنی اللہ ایسا موجود ہے کہ وجود اس کا احاطہ نہیں کر سکتا، وجود اسے محصور نہیں کر سکتا۔ دوسری طرف اگر انسان اور وجود کی نسبت پر تکیہ کر کے ہم حقیقت وجود کو دریافت کرنے نکلیں گے تو یہاں معاملہ برعکس ہو جائے گا۔ یہاں یہ ہوگا کہ وجود اس موجود پر مقدم ہے۔ وجود اس موجود پر جتنا منطبق ہوتا ہے، اتنا ہی یہ موجود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ موجود وہ ہے جو وجود کی محضیت، وجود کے درجہ اصالت تک پہنچنے کی استعداد نہیں رکھتا۔ وہاں تک پہنچ کر اس کی موجودیت کا موجود سانچا برقرار نہیں رہ سکتا۔ یہ اپنی موجودیت کی معینہ حدود، تغیرات، یعنی جن جن بنیادوں پر یہ موجود ہے، دوسرے موجود سے ممتاز ہو کر جن جن بنیادوں پر یہ موجود ہے، اُن میں سے کوئی ایک بنیاد بھی وجود کی محضیت کے مرحلے پر باقی نہیں رہ سکتی۔ وجود کی جو منتہائی بلندی ہے، اس بلندی پر صرف ذات حق قیام رکھتی ہے؛ کیوں رکھتی ہے؟ اس لیے کہ وجود کا منتہائی وصف ہے: وحدت۔ اور

وہ وحدت، ذاتِ حق سے ماخوذ ہے۔ آپ کو ایک بات سمجھ لینا چاہیے کہ وحدت الوجود کا دعویٰ یہ نہیں ہے کہ موجود ہونا ذاتِ حق سے ماخوذ اور متبادر ہے۔ وہ کہتے ہیں وجود کا ایک وصف نہائی ہے، وجود کا وہ وصف جس کے بغیر وجود بے معنی ہے، یا وجود کی وہ حالت، وجود کا وہ جوہر، جو پیدا ہو جائے تو وجود، حقیقی کا ہونا اور کہلانا درست ہوگا، پایہ ثبوت کو پہنچے گا۔ وہ وصف یعنی وصف وحدت، خدا سے اخذ کیا جاتا ہے۔ مراد یہ کہ وجود کے اظہار کی تمام سطحیں دراصل وحدت کے وفور سے پیدا ہوئی ہیں، ذاتِ حق کی ذاتیت سے پیدا نہیں ہوئیں۔ اللہ اور اللہ کے وجود کے درمیان ”ہونا“ مشترک نہیں ہے، صرف ایک چیز مشترک ہے، اور وہ ہے وحدت محض اور وحدت ہمہ گیر۔ یعنی نقطہ وحدت، وحدت وجود اور اس کی حقیقت کو ذات اور اس کی حقیقت سے متصل رکھتا ہے اور ہونے کی سطح پر ہونا وجود بہ معنی ہونا وہ ذات کے ساتھ مغائرت پیدا کرنے کے لیے یہ معنی دیے جاتے ہیں، ذات کے ساتھ عینیت پیدا کرنے کے لیے نہیں دیے جاتے۔ یعنی ذات کا عین ہونا ہونے کی شرط ہونا نہیں ہے کیونکہ ذات ہونے کے حدود سے ماورا ہے۔ ذات کے ساتھ عینیت صرف اس وقت حاصل ہوگی جب ہم وحدت کے حامل ہو جائیں۔ اگر ذات والی وحدت، یعنی شریک متقابل کے ہر تصور سے ماورا وحدت، یعنی وحدت محض (جہاں وحدت کے علاوہ کوئی چیز موجود کہلانے کی مستحق نہ ہو) اگر یہ وحدت ذات کے غیر میں پائی جائے گی تو وہ غیر، ذات کا غیر نہیں ہے، بلکہ ذات کا عین ہے۔ وحدت الوجود صرف یہ کہتا ہے کہ اگر وہ وحدت ذاتِ باری تعالیٰ کے علاوہ کہیں دریافت ہو جائے تو جہاں وہ دریافت ہوگی وہ ذات کا غیر نہیں ہے اور اس کا اگلا قدم کیا ہے کہ وہ وحدت کہیں بھی دریافت نہیں ہو سکتی۔ یعنی وہ وحدت ذات سے اس طرح جڑی ہوئی ہے، ذات پر اس طرح موقوف ہے، ذات کا ایسا ظہور یعنی ہے کہ یہ وحدت کسی بھی مظہر سے ظاہر نہیں ہو سکتی، کسی بھی طرف کا مظہر وہ نہیں بن سکتی، کسی محل میں واقع نہیں ہو سکتی، کسی بھی موجود کا وصف نہیں بن سکتی — تو وحدت الوجود کا ایک خام سا بیان یہ ہے۔ قدرے زیادہ فنی انداز کا ہو گیا لیکن بعض مرتبہ الفاظ اگر حافظے میں رہ جائیں تو معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ تو فی الحال جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ اگر حافظے میں رہ جاتی ہے تو ان شاء اللہ حافظے میں ایک زندہ موجودگی رکھتے ہوئے اپنے آپ کو سمجھا دے گی۔ ۱۷

اقبال نے وجود ذاتی کے اس وصف وحدت کو، خلاف روایت، ایک انفرادی اُتج کے ساتھ وجود انسانی میں بھی کارفرما دکھایا۔ اس وجہ سے وہ مراتب ذاتیہ میں بھی انسان کو موجود رکھتے ہیں جہاں وحدت الوجود کے مکتب فکر کے مطابق غیر اور کثرت کا گزر نہیں ہو سکتا، جہاں وجود کا گزر نہیں ہے، جہاں صرف وحدت ہی وحدت ہے۔ تو یہ اقبال کا ایک غیر روایتی تناظر ہے اور اس تناظر کی موجودگی میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اقبال کا تصور وجود وہی ہے جو وحدت الوجود کا تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ جس وفور وجود نے اللہ کو ظاہر

کیا ہے عین وہی وفور وجود مجھے وہاں تک پہنچائے گا۔ اللہ کے وفور وجود نے مجھے خود سے دور کیا ہے میرا وفور وجود مجھے اس کے آگے تک لے جائے گا۔ یہ نکتہ زیر غور شعر کے معانی سے براہ راست متعلق ہے۔ انسان کی تمام وجودی استعداد، انسان کی تمام وجودی حقیقت، جذبہ فراق اور شعور فراق پر مبنی ہے۔ اس کی پوری شناخت، وجود کی اور شعور کی، فراق کے مادے سے تیار ہوئی۔ فراق کا یہ مادہ اللہ کے وفور وجود سے پیدا ہوا۔ اس نے چاہا کہ میں خود کو ظاہر کروں تو مجھے اپنے آپ سے جدا کر دیا۔ یہ جدائی اللہ کے وفور وجود سے پیدا ہوئی ہے، اس جدائی کو میں ختم کروں گا اپنے وفور وجود سے یعنی یہ ایک re-bounce ہے۔^{۱۸} اللہ کا وفور وجود کیا ہے۔ اس کو ہم وجودی یا متصوفانہ اصطلاحات میں نہیں بیان کرتے۔ اقبال کی اصطلاح میں دیکھتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اللہ کی خودی میں وفور پیدا ہونے سے خودیوں کا ایک سلسلہ ظاہر ہوا یعنی انسانی خودی اللہ کی خودی سے نکلی ہے۔ انسانی خودی کا مادہ اللہ کی خودی سے پیدا ہوا ہے، اللہ کے امر تخلیق سے نہیں پیدا ہوا۔ تو جب ہم کہتے ہیں کہ انسان ایک خودی ہے تو یہ عین اسی معنوں میں ہے جیسے اللہ ایک خودی ہے تو اس کی شدت، اس کی وسعت، اس کے کمال میں فرق اللہ اور انسان میں فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ مختصر اُیہ کہ وحدت الوجودی لوگ کہتے ہیں کہ وجود کا صدور اللہ سے ہوا ہے اور اس وجود کے تعینات سے موجودات پیدا ہوئے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ نہیں ذات سے ذات کا صدور ہوگا۔ اللہ ایک ذات ہے، ایک خودی ہے تو اگر صدور کی ہی اصطلاح میں بیان کرنی ہو تو ذات سے ذات کا صدور ہوگا یعنی خودی سے خودی صادر ہوگی۔^{۱۹} تو ہماری خودی اللہ کی خودی سے صادر ہوئی ہے اور یہ سلسلہ صدور جو ہے وہ ہماری خودی کے زور سے سلسلہ رجوع بن جائے گا یعنی ہم صادر ہو کر اللہ کی خودی سے اس سے جدا ہوئے ہیں اور اپنے زور خودی سے ہم واپس اس سے واصل ہوں گے۔^{۲۰}

دو خودیاں ایک دوسرے میں ضم نہیں ہو سکتیں۔ ذات کی بنیاد ہے امتیاز کرنا۔ ذات کا دوسری ذات سے تعلق اپنی ہر قسم میں امتیاز اور انفرادیت پر کھڑا ہوگا۔ اقبال یہ کہ رہے ہیں کہ صدور کا مطلب ہے کہ اللہ نے انفرادیت اور امتیاز سے مجھے خلق کیا اور عین اسی حقیقت انفرادیت و امتیاز کے ساتھ جس انفرادیت اور امتیاز کو وہ اپنی ذات کے لیے رکھتا ہے کیوں کہ جو انفرادیت اللہ کی ذات کا خاصہ ہے اس انفرادیت کو زوال نہیں ہے۔ اللہ نے عین اسی انفرادیت کو میری خودی کا مادہ تشکیل بنا دیا کہ اس امتیاز کو بھی کبھی زوال نہ ہو، کسی بھی مرحلے پر زوال نہ ہو۔ یہ ایک بالکل غیر روایتی بات ہے۔ مطلب اس کا وحدت الوجود یا وحدت الشہود کی روایتوں سے کوئی تعلق نہیں۔ اسی بہت ہی غیر روایتی بات ہے اور اس کو سمجھنے کے تمام دلائل ہمیں اقبال ہی سے اخذ کرنے پڑیں گے کیونکہ یہ تصور پہلے اپنے بیان میں کہیں بھی موجود نہیں رہا، یہ ایک ابداعی نکتہ ہے، نئی بات ہے۔

اب آئیے پہلے شعر پر۔ کہ جس وفور وجود سے میں دوبارہ پہنچوں گا اس وفور وجود کا نام ہے شوق، عشق۔ پرانی اصطلاح میں کہیں تو بہت آسان ہے کہ اللہ کے حب نے ہمیں اس سے دور کیا۔ ہمارا عشق ہمیں دوبارہ قریب کر دے گا۔ اب دیکھیں بالکل سادہ سا ہے کہ اللہ کے زورِ حب نے جس کو ہم وفور وجود کہہ رہے ہیں اس نے ہمیں اس سے دور کر دیا۔ اب ہماری طاقتِ عشق، ہمیں اس کے نزدیک لے جائے گی۔ اس کو کہتے ہیں شوق، اس کو کہتے ہیں عشق۔ عشق کو سرسری نہ لیجیے گا۔ اقبال نے عشق کی اصطلاح قائم کرنے میں اپنا پورا نظریاتی زور صرف کیا۔ مراد یہ کہ وہ محض جذبات کی قبیل میں سے ایک جذبہ نہیں ہے، احساسات کی قبیل میں سے ایک احساس نہیں ہے، محض کوئی عمل کوئی واقعہ نہیں ہے۔ عشق کی حیثیت ذاتِ انسانی میں وہی ہے جو حب کی حیثیت ذاتِ الہ میں ہے۔ اقبالی اصطلاح میں حب نے ذاتِ الہ کے مخفی امکانات کو اظہار دیا۔ عین اسی طریقے (mechanism) یہ عشق مجھے ملا ہے خودی کے بنیادی وصف کے طور پر۔ یہ میرے امکانات کو کامل کرے گا۔ تو ذات کے امکانات کی تکمیل کا کوئی ایسا مرحلہ تصور نہیں کیا جاسکتا جہاں ذات کو اپنے امتیاز سے دستبردار ہونا پڑے، جہاں ذات کو ذات ہونے سے دستبردار ہونا پڑے۔ تو انسانی خودی کے تمام امکانات کی تکمیل اور اتمام کا بھی کوئی ایسا پڑاؤ فرض نہیں کیا جاسکتا جہاں اسے اپنی خودی سے دستبردار ہونا پڑے، جہاں اُسے اپنی انفرادیت تج دینی پڑے۔ یہ بہت آسان باتیں ہیں لیکن عشق کے لفظ میں یہ زور پوشیدہ ہے کہ اس کی مار بہت دور تک ہے۔ اس کی مار حضورِ محبوب تک ہے۔ جس طرح حب کا خاصہ تخلیق عاشق ہے، اظہار عاشق ہے اسی طرح عشق کا مادہ حضورِ محبوب ہے۔ اس کی مار محبوب کے حریم تک ہے اور اپنی رسائی کے آخری مرحلے کو طے کر لینے پر بھی یعنی حریم محبوب تک اس کے منتہائے حضور تک پہنچ جانے کے بعد بھی یہ اپنی خودی کو اس کی خودی میں ضم نہیں ہونے دے گا۔ یہ اپنی خودی کو surrender نہیں کرے گا۔ یہ اپنی خودی سے دستبردار یا محروم نہیں ہوگا۔ میں ذمہ داری سے یہ بات کہہ رہا ہوں کہ یہ جو ابھی میں نے عرض کیا ہے اس کے حوالے سے اقبال کو کسی بھی پہلو سے اس کی ادنیٰ مخالف میں بھی نہیں دکھایا جاسکتا۔ اس سے بڑھ کر یہ عرض کروں کہ اقبال کے تصورِ خودی کو اس سیاق و سباق تک لائے بغیر پوری طرح سمجھا نہیں جاسکتا۔ اقبال انسانی خودی کے سیاق و سباق کو مابعد الطبعی ضرور بناتے ہیں۔ انسان کو اصلاً مابعد الطبعی دکھانا ان کے تصورِ انسان کا منتہا ہے۔ انسان کا مابعد الطبعی الاصل ہونا یہی ہے کہ عین خدا کے مقابل اپنی خودی کا اثبات کرنے کی لیاقت۔ یہ مذہبی طور پر بھی کوئی وحشت میں مبتلا کرنے والی بات نہیں ہے لیکن مذہبی اصطلاح میں بعد میں بات کریں گے۔ یہاں اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ ”نوائے شوق“ کیا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ شاعری لفظوں میں اتنی معنویت کی حامل ہو سکتی ہے جتنی ”نوائے شوق“ میں ہے۔ سرسری اور سطحی نظر سے دیکھیں گے تو یہ جو آواز ہے جو چلانے والے سے جدا ہو کر اپنے

مقصود تک پہنچی یعنی یہ ایک ایسی آواز ہے جو خود تو مقصود تک پہنچ گئی لیکن جہاں سے یہ آواز برآمد ہوئی ہے وہ بے چارہ ابھی تک مقصود سے دور پڑا ہوا ہے۔ سطحی نظر سے دیکھیں تو اس کا مطلب یہ ہے لیکن یہ اس کا مطلب ہرگز نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے وجود کی سب سے بڑی طاقت ”نوائے شوق“ ہے۔ میرے وجود کی تمام تر حقیقت یہ ”نوائے شوق“ یعنی اظہارِ شوق ہے۔ اظہارِ کیوں وجود کی سب سے بڑی طاقت ہے اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ تو میں اپنی حقیقت کے ساتھ اس ”نوائے شوق“ میں سمایا ہوا ہوں۔ یہ ”نوائے شوق“ اگر ”حریمِ ذات“ میں داخل ہوگئی ہے تو یوں نہ سمجھو کہ میں داخلے سے محروم رہ گیا ہوں۔ میں اس ”نوائے شوق“ میں شامل ہو کر ”حریمِ ذات“ میں داخل ہوا ہوں۔ یہ سمجھنا بہت ضروری ہے۔ دوسرے لفظوں میں اور آسان کر کے اور ذہن کے لیے زیادہ مانوس بنا کر اگر کہا جائے تو اس کا مطلب ہے کہ ”نوائے شوق“ میری وہ حدِ رسائی ہے جہاں تک میرا پہنچنا یقینی ہے۔ میں شوق ہوں اور جہاں تک میرے اظہار کی رسائی ہے وہاں تک میری رسائی ہے۔ اب یہ کہہ رہے ہیں کہ میری خودی کی، میری ہستی کی رسائی ”حریمِ ذات“ تک ہے۔ اب دوسرے زوایے سے ایک قدم اور آگے بڑھ کر دیکھتے ہیں۔ اس شعر کو آپ ان شاء اللہ چکھ لیں گے اگر آپ ان مدارج کو توجہ سے دیکھیں جیسے ہم نے عرض کیا کہ ذاتِ حق اور ذاتِ انسانی کا مزاج ہستی ایک جیسا ہے، اُن کا اُسلوب وجود ایک جیسا ہے، وہ ایسے کہ ذات میں self-transcendence خود تنزیہی کی ایک جہت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح انسانی خودی میں بھی ایک self-transcendence پائی جاتی ہے۔ ذات کی تنزیہی صفات سے اُس کا بلند ہونا ہے یعنی ذات اپنی صفات سے بلند مرتبہ ہے۔ یعنی کہ ذات میں بھی self-transcendence پائی جاتی ہے۔ میں بھی اپنی صفات اور اوصاف سے بلند ہوں۔ میری خودی کی تشکیل میں میرے اوصاف کا کردار ایک خاص حد تک ہے لیکن میری خودی اپنے جوہر میں میرے اوصاف سے ماورا ہے۔ میری خودی میرے اوصاف سے ماورا کیوں ہے، اس لیے کہ اوصاف مشروط بہ زمان و مکان ہیں، پابند ہیں زمان و مکاں کے۔ کسی ایسے وصف کا تصور نہیں کیا جاسکتا جو زمانی و مکانی نہ ہو۔ لیکن انسانی خودی کا جوہر زمانی، مکانی نہیں۔ اپنی خودی کے جوہر میں انسان اپنے ضروری ترین اوصاف سے بھی ماورا ہے، ہمارے اوصاف ہماری خودی کی تشکیل کے مراحل تو ہیں لیکن خودی کی تکمیل ان سے بلند ہو کر ہوتی ہے۔ عین اسی طرح جس طرح ذاتِ حق اپنی صفات سے بلند ہو کر اپنی ذاتیت کو کامل حالت میں محفوظ رکھتی ہے۔ تو علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ ذات کے صفات سے تعلق کے لیے مجھے اوصاف ملے ہیں یعنی میرا اخلاقی وجود، میرا عقلی وجود یا میرے اوصاف کی دیگر قسمیں وہ صفاتِ باری تعالیٰ سے تعلق نبھانے کا کردار ادا کرتی ہیں یعنی میرا جوہر ذات خود ذاتِ حق کے متقابل رہنے کی طاقت بنا ہے۔ کہا یہ جارہا ہے کہ میرا جوہر ذات جس اصل پر کھڑا ہوا ہے وہ اصل عشق ہے یعنی عشق ہی میرا

وہ جو ہر ذات ہے جو مجھے ذات مطلوب، ذات حق کے مقابل رکھنے کی طاقت رکھتا ہے۔ میں اپنے وجود کی حقیقت اپنے وجود کے جوہر کے ساتھ ذات حق کے حریم میں رسائی رکھتا ہوں کیونکہ یہ جوہر مجھے ملا ہی اس لیے ہے کہ میں ذات کے حضور میں رہنے کا متحمل ہو سکوں۔ یہ ایک بات ہوگئی۔ ابھی ہم اس کو تھوڑا سا مشکل دیکھ لیں، پھر اس کو ہم سہل کر دیں گے ایک مربوط بیان میں۔ ابھی ہم ٹکڑوں میں دیکھ رہے ہیں، ان شاء اللہ سہل کر دیں گے۔

اقبال کا ہر تصور اپنی بناوٹ میں dialectical (مثبت معنوں میں جدلیاتی) ہے۔ اقبال کے وہ تصورات بھی جدلیاتی ہیں جو جسمانی یا مکانی ہیں مثلاً تصور اگر چار چیزوں سے مل کر بنا ہے تو وہ چاروں چیزیں ایک دوسرے کے ساتھ مربوط بھی ہیں، جڑی ہوئی بھی ہیں، اور اپنے اپنے امتیاز کو قائم کرنے کے لیے ایک دوسرے سے نبرد آزما بھی ہیں۔ اس حد تک مربوط ہیں کہ انتشار نہ پیدا ہو اور اس حد تک مختلف رہنے پر اصرار بھی کر رہی ہیں کہ اُن کی اپنی ذات فنا نہ ہو جائے۔ اس کو کہتے ہیں جدلیاتی dialectical۔ تو اقبال کے مابعد الطبیعیاتی metaphysical تصورات بھی جدلیاتی ہیں اور ان کا جو مابعد الطبیعی جدل ہے اس کا بیان اس شعر میں بدرجہ انتہا ہو گیا۔ وہ بیان کیا ہے کہ آخری درجہ حقیقت پر، آخری مرتبہ وجود پر یہ جدلیاتی اطوار، یہ نقشہ تمیز برقرار ہے، ذات حق اور ذات انسانی کی علیحدگی کی بنیاد پر۔ dialectical pattern جب بھی ہم کہیں گے تو اس کا مطلب ہوگا کثرت حقیقی ہے۔ جدلیات کا صرف یہ ایک مطلب ہے۔ اگر آپ کہیں کہ dialecticism کا صرف ایک مطلب ہے تو آپ صادق ہیں، آپ نے پوری بات کہ دی۔ وہ مطلب ہے کہ کثرت حقیقی ہے، وحدت محض ایک واہمہ ہے۔ اس کو قدرے فلسفیانہ نظر سے دیکھیں۔ علامہ کہتے ہیں وحدت کا فعلی اور کارفرما ہونا مشروط ہے اس بات سے کہ کثرت پائی جائے، وحدت تبھی بالفعل (operative) ہے، ورنہ وحدت محض ایک تصور ہے، محض ایک وہم، محض ایک معطل تصور ہے۔ وحدت کو اپنے اظہار کے لیے، اپنے آپ کو لائق تسلیم بنانے کے لیے کثرت کا ایک ماحول چاہیے۔ کثرت اگر نہ ہوگی تو وحدت قابل ادراک اور حیطہ شعور میں آنے والی تو کیا قابل وجود نہیں ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ مرتبہ ذاتیہ حق سے اوپر نہ شعور کا کوئی درجہ ہے نہ وجود کا کوئی درجہ ہے۔ یہ بالکل آخری سطح اور مرتبہ ہے۔ یہاں بھی وہ اگر انسانی خودی کو لائق اثبات بنا رہے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کثرت اپنے انتہائی درجے پر حقیقی ہے اور کثرت کا انتہائی درجے پر حقیقی ہونا ہی وحدت کو ایک موجود امر ثابت کرتا ہے۔

ہم فلسفے کی بات کر رہے تھے۔ فلسفے میں dialecticism کا مربوط ترین بیان ہیگل کے ہاں ہے۔ ہیگل کے یہاں پورا dialectical pattern of being یا dialectical mode of consciousness یہ دونوں ایک ہیں۔ تو یہ پورا dialectical pattern تین steps پر ہے: antithesis اور synthesis۔

تو synthesization جو ہے وہ وجود میں نہیں ہے شعور میں ہے۔ اس بات کو سمجھنا درکار ہے۔ واقعے میں thesis اور anti-thesis ہیں، ان دونوں پہ شعور غالب آ کر انھیں ایک form of consciousness دے دیتا ہے۔ اس کو کہتے ہیں synthesis۔ تو وحدت کی حیثیت اس synthesis کی ہے جس کا وجود خارج میں نہیں ہے، شعور میں ہے۔ وحدت ایک نظری ضرورت ہے وجودی ضرورت نہیں ہے اور ایسی کثرت جسے ہم حقیقی کہہ رہے ہیں اس سے مراد ہے کہ اس کے تمام اجزا ظاہر ہیں۔ کثرت کے حقیقی ہونے کا مطلب وحدت کا انکار نہیں ہے، بلکہ وحدت کا اثبات ہے۔ برنگِ دیگر کہ یہ کثرت جسے ہم آخری درجہ وجود و شعور سے ثابت کر رہے ہیں اس کثرت کی ساری معنویت وحدت کی تشکیل پر صرف ہوتی ہے کہ ذات حق اپنے مقابلات کے درمیان بھی اپنی وحدت پر قائم ہے عین اسی طرح ذات حق سے صادر ہونے والی خودی کی طرح انسانی خودی بھی اپنے مقابلات کے درمیان رہتے ہوئے اپنی وحدت اور انفرادیت پر استوار ہے۔ یہ ہے اس شعر کے بیان کی کائنات۔ dialectical pattern کی جو بات ہوئی وہ یہ کہنے کے لیے نہیں تھی جو ابھی کہا۔ dialectical pattern کا مطلب ہے ہر جز دوسرے جز کو نہ چاہے۔ منتہائے جدل یہ ہے کہ ایک جز دوسرے جز کو مٹانے کے درپے ہے۔

اب دیکھیے گا کہ حریم ذات وہ منتہائے وجود ہے جہاں ذات اپنی صفات کو داخلے کی اجازت نہیں دے رہی، وہاں مجھے کیسے کھڑا ہونے دے گی! ذات کو اپنی وحدت کی اطلاقی اساس اتنی عزیز اور محبوب ہے کہ وہ اپنے ذاتی مرتبے پر صفات کو بھی شریک ہونے کی اجازت نہیں دے رہی۔ وہاں جب وہ مجھے دیکھ رہا ہے تو ایک شور مچ گیا کہ میں نے جس وحدت کی حفاظت اپنی صفات سے کی ہے۔ اس وحدت کی حفاظت اس سے کیسے کروں! ”میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں“۔ ”شور حریم ذات میں“۔ شور کا ایک مطلب یہ ہے کہ بالکل مچ گئی یعنی ترتیب وجود، مراتب حقائق (scheme of things) یہ ہے کہ اب وحدت secure ہے، محفوظ ہے، سالم و ثابت ہے۔ وہاں جب اپنی نوائے شوق میں ڈھل کر میں داخل ہو گیا تو پھر ذات کو بھی یہ فکر آ پڑی لیکن وہ جدل (dialecticism) یہاں بھی جاری ہو گیا کہ اس وحدت کو کیسے بچایا جائے۔ یہ اس کا ان گھڑ سا مطلب ہے لیکن اس مطلب کو اس کے مجموعی مفہوم میں شامل کیے بغیر اس شعر کی کوئی شرح بھی مکمل نہیں ہو سکتی۔ اب ہم دوسرے مطالب بیان کریں گے لیکن یہ مطلب ان تمام مطالب میں ایک بنیادی مفہوم کے طور پر داخل رہے گا۔

آپ سمجھیں کثرت حقیقی ہے۔ کثرت حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ اس کثرت کے تمام افراد اپنی انفرادیت اور وحدت کی بہترین صلاحیتوں اور بہترین قوتوں کا مظاہرہ کر رہے ہیں، ایک دوسرے سے مربوط رہنے کے لیے بھی ایک دوسرے سے ٹکرانے کے لیے بھی کثرت کے حقیقی ہونے کے ماحول میں

میری خودی کی جو بہترین صلاحیتیں عشق کے شور سے اظہار پا گئی ہیں وہ اس dialecticism کو آخری درجہ وجود پر بھی برقرار رکھتی ہیں۔ ”غلغلہ ہائے الاماں بتکدہ صفات میں“

صفات ذات کا وہ انداز وجود ہے، ذات کا وہ عالم ہستی ہے جس سے ذات نے خود کو ماورا کر رکھا ہے۔ اگر ہم وحدت الوجودیوں کی اصطلاح میں کہیں تو صفات وہ حقائق وجود ہیں جن سے ذات نے خود کو ماورا کر رکھا ہے یعنی ذات وجود سے ماورا ہے اور وجود اپنے اُصول و حقائق میں صفات سے۔ وحدت الوجودیوں کے نقطہ نظر سے وجود عین ذات نہیں ہے۔ ذات، وجود سے ماورا ہے، لیکن وجود غیر ذات بھی نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ کی صفات وجود کے اُصول و مبادی ہیں، وجود کے اُصول و حقائق ہیں یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ وجود اللہ کی صفات ہیں اور ذات اُن سے ماورا ہے۔ اقبال یہ کہہ رہے کہ جب صفات، یعنی وجود کے اُصول فاعلی (active principle) میں یہ منظر سامنے آیا کہ ”میری نوائے شوق“، میری قوت عشق، میری اصیل (genuine) خودی حدود ذات تک رسائی رکھتی ہے تو انھیں ڈر یہ ہوا کہ ہم غیریت کی جس کمزور بنیاد پر کھڑے ہوئے ہیں یہ بنیاد ہی نہ ڈھے جائے۔ یہ بہت پیچیدہ اور مرکب صورت حال ہے، ذرا اس پر غور کر لیجیے۔ ”بت کدہ صفات“ کیوں کہا گیا۔ ”بت کدہ صفات“ اس لیے کہا گیا کہ صفات اللہ کی ذات کے غیر ہونے کے باوجود اس کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ تو ہر شعور اس بات کا محتاج ہے کہ وہ ذات سے تعلق پیدا کرنے کا ہر راستہ صفات سے اخذ کرے۔ یعنی ذات کا کوئی بھی ایسا تصور نہیں قائم کیا جاسکتا جو صفات سے گزرے بغیر ہو۔ تو اب جب اُنھوں نے دیکھا کہ ایک شخص ہمیں واسطہ بنائے بغیر حدود ذاتیہ میں داخل ہو گیا ہے تو گویا ہماری بنائے وجود، ہمارا جواز ہستی ختم ہو گیا ہے کہ ہمیں نظر انداز کر کے ہم سے کئی کاٹ کے بھی ذات تک پہنچا جاسکتا ہے۔ اس شخص نے ایسا دروازہ کھول دیا ہے جہاں ہم واسطے کی حیثیت سے موجود ہونے کا جواز گنوا چکے ہیں۔^{۲۲}

”میری نوائے شوق“ کہتے ہیں ذات کو مطلوب بنانے والی قوت اور ”نوائے شوق“ کہتے ہیں اس مطلوب تک پہنچنے کی طاقت۔ تو علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ میری خود تنزیہی، خود سے اوپر اُٹھنے کا عالم بھی عین وہی ہے جو ذات کی تنزیہ ذاتی (self-transcendence) ہے کہ میں نے جس چیز سے ذات میں خود کو منزہ کر رکھا ہے میں نے بھی اُنھی چیزوں سے خود کو ماورا کروا دیا۔ بت کدہ اور اللہ میں صنعت تضاد ہے یعنی اللہ کو اس کی صفات تک محدود کر لینا بت پرستی ہے۔

یہاں ذرا رُک کر خود تنزیہی (self-transcendence) کو سمجھ لیجیے۔ تنزیہ ذاتی کہتے ہیں حدود سے بلند ہونے کو۔ صاحب تنزیہ اُسے کہتے ہیں جس پر کوئی حکم نہ لگایا جاسکے۔ حکم لگانے میں تحدید نظری ہے واقعی نہیں ہے۔ اس میں کمی اور بیشی کا اُصول نہیں ہے، نقص اور کمال کا کوئی اُصول نہیں ہے۔ جب ہم ذات حق

کے معنی میں ذات کہتے ہیں تو ذات کا مطلب ہے جس پر کوئی حکم نہ لگایا جائے، جس پر کوئی تحدید وارد نہ ہو سکے، وہ ذات ہے اور اُسی ذات کی صفات وہ اُمور ہیں جن پر حکم لگتا ہو۔ جن پر تحدید وارد ہوتی ہے۔ لیکن یہ حکم لگنا اور تحدید وارد ہونا کسی نقص کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ اس لیے ہے کہ وہ دائرہ معرفت میں آجائیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں چیز تحدید والی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فلاں چیز دائرہ شناخت میں ہے۔ ذات دائرہ معرفت سے بھی بلند ہے، جاننے سے ور ہے، فہم سے، ادراک سے بالا ہے۔ ذات پر نامعلوم ہونے کا حکم لگ سکتا ہے نہ مجہول ہونے کا حکم لگ سکتا ہے ذات پر نہ تنزیہ کا حکم لگ سکتا ہے نہ تشبیہ کا حکم لگ سکتا ہے۔ ذات تشبیہ اور تنزیہ دونوں سے ماورا ہے۔ محضیت و صرفیت ہے۔ یہ ذات تحت (transcendent) ہے۔ self-transcendence جب ہم کہتے ہیں تو اس سے یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ self-transcendence کا مطلب ہے یہ تنزیہ سے بھی ماورا ہے۔ تشبیہ سے تو ہے ہی تنزیہ سے بھی ماورا ہے کیونکہ تنزیہ زیادہ تنگی پیدا کرنے والا حکم ہے۔ تنزیہ کے لفظ سے تو یہ لگتا ہے کہ شاید اس کا دائرہ بڑا ہے مگر اس کا دائرہ تشبیہ سے بھی چھوٹا ہے۔ اس کا دائرہ معدومیت کے اُصول تک پہنچا دے گا اگر ہم اسے ذات پر لگنے والا حکم بنالیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذات موجود نہیں ہے۔ تنزیہ محض کا مطلب ہے کہ موجود نہیں۔ transcendence یعنی ہر چیز سے پاک ہونا۔ تنزیہ کا لفظی مطلب تو یہی ہے کہ ہر چیز سے پاک ہونا۔ اللہ کی transcendence ہے اپنی معروف حدود سے بلند ہونا، اپنی معروف حدود کو منہدم کیے بغیر اس سے بلند بھی ہونا۔ اسی طرح انسان میں بھی ماورائیت self-transcendence کا جو عکس ہے وہ بھی اپنی عرفی حیثیت، عام تعریف definition سے بلند ہونا ہے۔ انسان کی self-transcendence ہے اپنے تصور سے بلند ہونا۔ جیسے اللہ کی transcendence کو دوسرے لفظوں میں ہم کہیں تو اپنی بالفعل صورت actualised form سے بلند ہونا۔ یہی انسان کے لیے ہے۔ انسان کی ایک صورت واقعی (actualised form) ہے، ایک صورت حقیقی (real form) ہے تو جس کا تحقق (realization) اس کی بالفعلیت (actualization) سے بلند ہو کر ہوتا ہو وہ ماورائے خویشیتن (self-transcendent) ہے، اللہ کی معرفت (realization) اس کے صفات و آثار سے بلند ہوئے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اس طرح انسان کی تحقیق (realization) بھی اس کی عملی حد یا واقعیت پذیری (actualization) سے بلند ہوئے بغیر نہیں ہو سکتی۔ تو انسان اپنی تحقیق صورت (realised form) میں ناظر ہے حق کے ذاتی مرتبے کا۔ انسان اپنی ذات میں مقابل ہے حق کی ذات کا، انسان اپنی عملی شخصیت (actual-self) میں مخاطب یا متعلق ہے حق کے احکام و صفات سے۔ تو انسان اپنے real-self کی بیداری اور تکمیل اور قوت کے ساتھ حق کے real self کے (فلسفیانہ معنوں میں) مقابل ہے۔ مقابل کا لفظ ذرا عام زبان میں دوسرا ہے یعنی کہ انسان کا real self حق کے real self تک رسائی رکھتا ہے۔ یہ شعر یہ کہ رہا ہے۔^{۲۳}

تو اب یہ شعر کہ کیا رہا ہے؟ جیسے میں نے عرض کیا تھا کہ وجود کیا ہے کا جو مسئلہ ہے اس مسئلے کا کلی بیان کرتے ہوئے یہ شعر یہ کہ رہا ہے کہ وجود اپنی حقیقت کے آخری مرحلے میں، اپنی حقیقت کے منتہا پر یہ ہے کہ انسانی خودی اور ربانی خودی ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور انسانی خودی، ربانی خودی کی انتہائی جہت کے حضور میں پہنچ گئی۔^{۲۴}

تو پھر عرض کر رہا ہوں کہ وہ حُب جو اللہ کی صفت ذاتیہ (essential attribute) ہے وہی انسانی خودی کا وصف اساسی بنا ہے عشق کے نام سے۔ یہ ہے اس شعر کا کل مضمون۔ اس میں یہ بتا دیا کہ میں کیا ہوں، انسان کیا ہے۔ یہ شعر یہی بتانے کے لیے ہے۔ اقبال کو یہ بتانے سے بحیثیت مجموعی کہیں بھی کوئی دلچسپی نہیں ہے کہ خدا کیا ہے۔ اقبال کا کوئی بھی کلام اس تصور کی تشکیل کے لیے نہیں ہے کہ خدا کیا ہے۔ اقبال کی ساری دلچسپیوں کا محور یہ ہے کہ انسان کیا ہے۔ اقبال آئے تھے انسان کا اس کی حقیقت کے مطابق ایک تصور بنانے کے لیے۔ یہ میدان انھوں نے خود اپنے لیے منتخب کیا کہ یہ شعر یہ نہیں بتا رہا کہ خدا کیا ہے۔ خدا کو دو مسلمات کے توسط سے سرسری بیان کر دیا گیا ہے یعنی حریم ذات کہ کر، ”بتکہ صفات“ کہ کر۔ شعر یہ بتا رہا ہے کہ انسان کیا ہے کیونکہ چیزیں مکمل ہوتی ہیں مابعد الطبیعی پن پیدا کر کے۔ لہذا اس شعر میں انسان کا از روئے حقیقت جو مابعد الطبیعی پن ہے، ماوراء الطبیعی حقیقتِ انسانیہ ہے، اس کو آخری درجہ اظہار پر بیان کر دیا۔

ظاہر ہے خدا کیا ہے یہ ان کا مسئلہ ان معنوں میں تھوڑی ہے کہ وہ خدا سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے، اس معنی میں نہیں۔ خدا کیا ہے کا جواب جیسا کہ موجود ہے وہ اسے مانتے ہیں۔^{۲۵} لیکن انسان کیا ہے اس کا جواب ان کا زمانہ فراموش کر چلا ہے۔ انھیں اپنی ادبیات اور فکر میں وہ نہیں ملا وہ اسے پیش کر رہے ہیں۔ علامہ کا شعر ہے:^{۲۶}

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود

مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود تیرا

یہ ان کا ایک منصوبہ ہے۔ اس میں انھوں نے ’خدا کیا ہے‘ کے سوال کو ثانوی نہیں رکھا۔ وہ اس کا جواب مانتے ہیں، جو جواب موجود ہے، وہ اس کو مانتے ہیں کیونکہ خدا کا جواب عقیدے کی شکل میں محفوظ ہو گیا۔ تو ظاہر ہے وہ صاحب عقیدہ ہیں وہ اس کو عقیدے کی طرح مانتے ہیں۔^{۲۷} لیکن ’انسان کیا ہے؟‘ کے جواب کو عقیدے کی سطح پر محفوظ ہونا چاہیے تھا جو نہیں ہوا۔ تو اب وہ اس میں عقیدہ بننے کی طاقت پیدا کر رہے ہیں۔ اقبال کا تصور انسان، انسان کو عقیدہ بنانے کی کاوش ہے۔ ”انسان کیا ہے؟“ اقبال سمجھتے ہیں کہ اب اگر میں خاموش رہ گیا تو اس سوال کا جواب ملے گا نہیں۔ اس پر زور بیان صرف کرتے ہیں۔^{۲۸}

دیکھیں اگر ہم اس شعر پر غور کریں تو اس شعر میں given کو مانا ہے، ذات کو اس کی اصلی تعریف میں مانا ہے۔ حریم کا لفظ یہ دلالت کرتا ہے کہ ذات کو اس کی اصل اور معروف تعریف میں مانا ہے۔ اب وہ یہ کہ

رہے ہیں کہ ذات کے حضور کا تقاضا ہے فروتنی۔ گو کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ شوق فروتنی سے زیادہ شدت رکھتا ہے۔ فروتنی سے جو مزاج اور جو سطح عمل مطلوب ہے شوق میں وہ انتہائی حالت میں موجود ہے یعنی اگر کوئی پوچھے کہ فروتنی عمل نہ رہے بلکہ وجودی حال بن جائے تو ہم کہیں گے کہ اس کا مطلب ہے کہ فروتنی صرف رُکوع اور سجود تک محدود نہ رہے بلکہ شوق بن جائے۔ شوق کہتے اسے ہیں کہ اے محبوب میں تیری نسبت کے علاوہ موجود ہونے کی کوئی بنیاد ہی نہیں رکھتا۔ میرا آغاز و منتہا تو ہی ہے۔ شوق اس کو کہتے ہیں۔ تو میرا نہیں خیال کہ اس میں فروتنی کو رد کیا گیا ہے۔ اس کو دیکھنے کی دوسری صورتیں بھی ٹھیک ہیں۔ وہ دوسری صورتیں ہیں کہ ذات میں تعدد کا امکان سامنے آتا ہے۔ لیکن یہ ایک کلامی بحث ہے جیسے میں اس بات کو نہیں مانتا کہ اقلیم ذات میں غیر ذات کا قیام متصور ہے لیکن یہ ایک کلامی بحث ہے۔ اگر ہم عقیدہ ذات کی رو سے دیکھیں گے تو یہ چیز میرے موجود عقیدے کی سطح کو بڑھا دیتی ہے کہ میرا اللہ سے تعلق اتنا سچا، اتنا طاقتور اور میرے وجود کی کئی بضاعت کی طرح ہے کہ میں اس کے حضور سے باہر خود کو نہ تصور کر سکتا ہوں نہ موجود رکھ سکتا ہوں۔ نوائے شوق کہہ کر وہ کیا کہہ رہے ہیں کہ یہ میرے وجود کی کل پونجی ہے کہ میں اپنے وجود کی سب سے بڑی طاقت عشق کے ساتھ اللہ کی طرف یکسور ہوں۔

شور کا مطلب یہ ہے کہ وحدت محض کے نتیجے میں بنی ہوئی ساکن فضا میں میرے آجانے سے ہلچل مچ گئی۔ شور کے لیے ضروری ہے کہ دوسرا ہو۔ تو وہاں دوسرا موجود ہے اس وجہ سے شور مچ گیا۔ ”حریم“ کا مطلب ہے کہ جہاں ہر ایک کا داخلہ ممنوع ہو اور جو ”حریم“ میں ہے اس کا اس سے باہر نکلنا بھی ممکن نہ ہو۔ تو ایک ایسی سطح پر ایک دوسرا آ گیا ہے تو وہاں چھائے ہوئے سکون میں ہلچل مچ گئی۔ یہ ایک شاعرانہ بیان ہے۔ میرے خیال میں یہ دینی بحث نہیں ہے کیونکہ اس سے بعد کی جو self-transcendence ہے یہ بھی اعتباری ہے نا، یہ کس نص سے لی گئی ہے کہ ذات ماورائے صفات ہے تو ذات کے بارے میں کچھ اعتبارات قائم ہیں ان اعتبارات کو ایک دوسرا آدمی رد کر رہا ہے تو یہ گویا ذات کے بارے میں دو اعتبارات کی جنگ ہوئی، دو عقائد کی جنگ نہیں ہوئی۔ اگر آپ مجھ سے یہ کہیں گے کہ میرا عقیدہ ہے کہ ذات صفات سے ماورا ہے تو میں کہوں گا کہ اس کے لیے لفظ عقیدہ نہ استعمال کریں کیونکہ یہ عقیدہ بننے کی شرائط پوری نہیں کرتا۔ عقیدہ اعتبار پر نہیں بنتا، خبر پر بنتا ہے۔ وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ ایک اعتبار ذات کی ماورائیت (transcendence) کا ہے، دوسرا اعتبار اس کے برخلاف قائم ہو گیا۔ تو اب یہ دو اعتبارات میں جنگ ہوئی نہ کہ اعتبار بہ مقابل عقیدہ والی صورت حال پیدا ہوئی اور یہ دوسرا اعتبار بھی ہماری تاریخ فکر میں موجود ہے۔ جو لوگ صفات کو عین ذات کہتے ہیں غیر ذات کہنے والے انھیں دین سے باہر نہیں نکالتے یا عقیدے سے باہر نہیں نکالتے۔ اسی طرح کے اعتبار کا ایک تیسرا فرق یہاں پیدا ہوا۔

شوق کے لفظ کے معنی کیا ہوتے ہیں؟ شوق، عشق کی اس خاصیت کو کہتے ہیں جس میں فراق کا تجربہ اور وصال کا یقین گندھا ہوا ہے۔ آپ شوق کے علاوہ کوئی اور لفظ گھڑ نہیں سکتے جس کے معنی میں یہ جامعیت ہو۔ ہم نے امید نہیں کہا یقین کہا کیونکہ اُمید ہوتی ہے غیر حقیقی کے لیے۔ مقصود و مطلوب غیر حقیقی ہو تو اُمید ہوتی ہے۔ مقصود حقیقی ہو تو یقین ہوتا ہے۔ میرا مقصود ہی میرا مصدر ہے۔ مصدر کی حیثیت سے میں اس کے فراق میں ہوں۔ مطلوب و مقصود کی حیثیت سے اس کے وصال کے یقین میں ہوں۔ یہ بالکل تیسرا طریقہ ہے۔ کہ نہ یہ روایتی طریق عشقی ہے کیونکہ وہ کشش پہ ہوتا ہے نہ یہ طریق عقلی ہے، یہ اور چیز ہے۔ یہاں تو کچھ یوں ہے کہ گویا ایک حرکت وجودی اللہ سے ہوئی ہے۔ دوسری حرکت وجودی ہم سے ہو گئی ہے۔ یہ پورا نظام جو ہے وہ دو حرکات وجودی سے بنا ہے۔ اس دائرے کی ایک قوس حرکت حبیہ سے ہے، دوسری قوس حرکت عشقیہ انسانیت سے ہے۔ یہ اس کا متبادل بیان ہے اقبال کے ہاں، اقبال نے اس پورے سانچے کو نہیں جوڑا۔ اس کے اسلوب بیان کو بدل دیا۔

”میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں“۔ یہاں یہ بھی دیکھیے کہ اس میں وصال کا پہلو تو نہیں نکلتا۔ وصال کا مطلب ضم ہو جانے والا، پہنچ جانا، رسائی، پہنچ۔ تو شوق کا لفظ بہت بامعنی ہے۔ اب اس کو ایک مربوط بیان میں ڈھالتے ہیں۔ ”نوائے شوق“ کا مطلب کیا ہے؟ کسی موجود کی تکمیل کیا ہوتی ہے کہ وہ اپنی حقیقت کا مصداق فعلی بن جائے۔ ہم ناقص کیوں ہیں؟ اس لیے کہ ہم اپنی حقیقت کا مصداق بننے میں ناکام ہیں۔ ہماری حقیقت یہ ہے کہ ہم سچے ہیں تو ہم عملاً سچے بن جائیں، مصداق بن جائیں۔ ہیگل کا ایک کرامت جیسا جملہ ہے۔ ایسے فقرے تاریخ میں کم ہوتے ہیں۔ ان کا سارا مسئلہ ہے۔ Realising the actual and actualising the ideal. یا actual and actualising the real۔ تاریخ فلسفہ میں ہی نہیں تاریخ انسانی میں بھی اتنے مکمل فقرے نہیں ملتے۔ یہ ہیگل کا ہے، جو ہم کہہ رہے ہیں ناں مصداق بننا تو اس کا مطلب ہے actualising the real۔ تو ”یہ نوائے شوق“ actualising the real ہے۔ بس وہی چیز مکمل ہے جو اپنی reality کو actualise کر لے۔

اب وہ کہہ رہے ہیں میری reality میری انفرادیت ہے۔ اب اس کو نیچے کے کسی معنی میں نہ لیں۔ ہر موجود کی reality انفرادیت ہوتی ہے۔ تو میری reality انفرادیت ہے، میری یہ انفرادیت actualise ایک ایسے ماحول میں بھی ہوگی جو ماورائے تصور ہے۔ یعنی آپ میرے لیے جو آخری درجہ ہستی بھی رکھ دیں تو وہاں بھی میری انفرادیت actualise ہوگی۔ حریم ذات میں بھی میری انفرادیت actual form میں ہے۔ یہ بہت بڑا مضمون ہے، بہت ہی بڑا مضمون ہے۔ اس میں مشکلات تو ہیں لیکن پہلے مضمون تو پکڑ میں آجائے۔ اب real actualise کیسے ہوتا ہے، actualization کس چیز کا نام ہے، اظہار و بیان (expression) کا۔ اگر کوئی

موجود اپنی حقیقت کو ظہور میں لے آئے تو وہ اپنی حقیقت کو واقعیت بنانے میں کامیاب ہو گیا اور اگر اس کی حقیقت اظہار میں نہیں آئی تو اسے درجہ واقعیت نہیں ملا۔ واقعیت نام ہی ظہور و نمود کا ہے۔ تو نوائے شوق کیا ہے۔ اظہار ہے نا۔ تو میں نے اپنی حقیقت کو آخری درجے میں واقعی بنا دیا۔ ”شوق“ میری حقیقت ”نوا“ اس کا اظہار واقعی۔ میں شور کا مثبت معنی عرض کر رہا ہوں۔ شور کا مثبت مطلب یہ بتانا نہیں ہے کہ مجھ میں اللہ کے بنائے ہوئے حدود ذاتیہ کو توڑنے کی طاقت ہے یعنی جس چیز کو اللہ نے محال بنا دیا ہے اُسے میں توڑ سکتا ہوں، یہ مطلب نہیں ہے۔ یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ میں نے اللہ کو بھی حیران اور پریشان کر دیا ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے، یہ دونوں مطلب نہیں ہیں۔ شور کا مطلب یہاں یہ دکھانا ہے کہ حقیقت وجود کی آخری سطح بھی ان قطبین سے خالی نہیں ہے جہاں میں بھی اپنی انفرادیت کے ساتھ موجود ہوں اور ذات بھی اپنی مطلقیت اور محضیت (absoluteness) کے ساتھ حاضر ہے اور اس میں میں احتیاط اور ادب کی بات عرض کر رہا ہوں کہ ”حریم ذات“ کا مطلب نفس ذات نہیں ہے۔ یہ بے ادبی اس وقت ہوگی جب ہم کہتے کہ ”حریم ذات“ کا مطلب نفس ذات ہے یعنی ذاتِ تحت as such ہے۔ ”حریم ذات“ کا مطلب ہے وہ درجہ وجود جہاں ذاتیت کے علاوہ موجود ہونے کی کسی حالت کا قیام نہ ہونا۔ ذاتیت کسے کہتے ہیں، ماورائے صفات ہونے کا درجہ۔ تو ”حریم ذات“ کا مطلب ہوا کہ جہاں ذات self-transcendent ذات ہوئے بغیر کوئی امر قائم نہ ہو سکے، میں وہاں کے لیے بھی qualify کرتا ہوں۔

شور ایک اصطلاح ہے اس سے واقف ہونا چاہیے۔ شور منفی معنی شور شرابے کے معنی میں نہیں ہے۔ وہ نیچے کی چیز ہے وہ تو روزِ حشر پر ہے۔ علامہ کا شعر ہے: ۲۹

اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی

خطا کس کی ہے یارب لامکاں تیرا ہے یا میرا

اس شعر کو آپ کہیں کہ یہ اللہ ہی کے اقتضائے ذاتی جس نے عرف عام میں اظہار نہیں کیا اس کی تکمیل کی۔ اللہ کے اقتضا کو وہاں سمجھا کہ اگر ہنگامہ ہائے شوق سے لامکاں خالی ہے تو اس کا مطلب ہے کہ اللہ کے یہاں یہ تقاضا ہے کہ لامکاں بھی ہنگامہ ہائے شوق سے خالی نہ ہو تو میں نے خود کو پہنچا کر حریم ذات میں شور مچا کر اللہ کے اُس ذاتی اقتضا کی تکمیل کر دی ہے جو تمہارے علم میں اس لیے نہیں آیا کہ تم صاحبِ شوق ہو نہیں، اب یہ ”شور“ جو ہے اسے ہنگامہ ہائے شوق سے ملا لیجیے بالکل ہم معنی ہیں۔ میں آپ سے عرض کرتا ہوں کہ اللہ ذاتِ حق، موجود ہونے سے ماوراء ہے، محبوب، مطلوب اور معبود ہونے سے ماوراء نہیں ہے۔ یہاں یہ کہا گیا ہے کہ اللہ موجود ہونے کی تمام شرائط سے ماوراء ہے لیکن محبوب ہونا، مطلوب ہونا، معبود ہونا یہ شرائط وجود نہیں ہیں بلکہ یہ لوازم ذات ہیں۔ اللہ کی ذات اللہ ہونے سے تو ماوراء نہیں ہے۔ تو اللہ

ہونے کا مطلب ہے مقصود ہونا، محبوب ہونا، مطلوب ہونا، معبود ہونا۔ ذات اپنی ان شانوں کے ساتھ جس عالم میں ہے وہاں ذاتِ محبوب کا عاشق میں ہوں، وہاں ذاتِ معبود کا عابد میں ہوں، وہاں ذاتِ مطلوب کا طالب میں ہوں۔ یہ غزل بہت زیادہ بامعنی ہے یوں جانیے کہ آپ نے اقبال کا پورا تصور انسان دیکھ لیا۔

آگے بڑھنے اور دوسرے شعر کی شرح پر غور کرنے سے پہلے زیرِ نظر پہلے شعر کا معنی و مفہوم ایک مختصر شرح کی صورت میں بیان کر دیتے ہیں:

اکثر لوگوں کے نزدیک اقبال کا یہ شعر حمد یہ ہے۔ یقیناً ایسا ہی ہے مگر اس کے لیے، یعنی اسے حمد قرار دینے کے لیے، پہلے اس نظامِ معنی کا تعین کر لینا چاہیے جس کی بنیاد پر یہ شعر وجود میں آیا ہے۔ شعور اپنے مقصود کی طرف بڑھنے کے کئی راستے رکھتا ہے جو مقصود کی وحدت یا حیثیت کو مجروح کیے بغیر اُس کے اور خود اپنے حوالے سے ایسے تصورات کے قیام کا ذریعہ بنتے ہیں جو آپس میں یکسانی نہیں رکھتے اور کہیں کہیں ایک دوسرے سے متضاد اور متضاد بھی ہو جاتے ہیں۔ اگر ہم یہ جان لیں کہ خدا اور انسان کے تعلق پر اُستوار فلاں خیال یا بیان ان دونوں کرداروں کو کس نظر سے، کس رُخ سے اور کس غرض سے دیکھنے کا نتیجہ ہے، تو ایک تو ہم اُس کے معنی کی نوع اور اُس کی معنویت کے خیر تک پہنچ جائیں گے اور دوسرے یہ کہ کسی مستند روایتِ حقائق میں اُس تصور یا قول کا مرتبہ دریافت کیا جاسکتا ہے۔ اس پوری مشق سے گذرنا بہت ضروری ہے ورنہ اس شعر کو حمد یہ مان لینے کے باوجود یہ سوال کسی بھی وقت سر اٹھا سکتا ہے کہ اس حمد کا حقیقی محمود کون ہے؟ خدا یا آدمی؟ ایسے لانیخِل سوالات سے جان چھڑانے کا بس یہی ڈھب ہے کہ ہم اُس تناظر تک پہنچنے کی کوشش کریں جس سے اس شعر کا بنیادی معنی پیدا ہوا ہے۔ اس طرح وہ مزاجِ معنویت اُبھر کر سامنے آ جائے گا جو اس شعر میں موجود یا اس سے اخذ کیے جاسکنے والے تمام مفاہیم میں ایک اٹل شرط بلکہ روح کی طرح کارفرما ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ اس شعر میں خدا اور انسان کو کس نظر سے دیکھا جا رہا ہے؟ یہ شعر بتاتا ہے کہ اُس نظر سے جس کا مقصود دیدِ خدا نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔ یہ نظر حقیقتِ انسانی کا مشاہدہ کرنے کے لیے وجود میں آئی ہے۔ دوسرا سوال ہم نے یہ تجویز کیا تھا کہ اقبال ان دو کرداروں کو کس رُخ سے دیکھ رہے ہیں؟ اس شعر میں کارفرما زاویہ دید یہ ہے کہ خدا بھی اپنی دونوں شانوں، یعنی تشبیہ و تنزیہ کے ساتھ گویا دکھائی دے رہا ہے، اور انسان بھی اپنی حقیقت کا فعال مجسمہ بن کر نظر کے سامنے ہے۔ دونوں کا اندازِ مشہودیت، تاثرِ رویت اور درجہِ منظوریات ایک ہے۔ فرق یہ ہے کہ خدا ایک رسمی خدا ہے، جسے سب جانتے اور مانتے ہیں، جبکہ انسان ایک ایسے روپ میں ہے جسے کسی نے نہیں دیکھا، ایک ایسے مقام پر ہے جسے اس کی رسائی سے باہر سمجھا جاتا ہے۔ انسان کا یہ روپ الوہی سا لگتا ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس کے چہرے کو کمالِ مشاطگی کے ساتھ خدائی چہرہ بنایا گیا ہے۔ یہ چہرہ ظاہر ہے کہ بہت متاثر کن ہے مگر اس کو دیکھ کر

شدت تاثر کے ریلے میں بہ جانے والا قاری یا سامع اسے حقیقی نہیں سمجھتا۔ وہ انسان کے اس روپ پر یقین نہیں کرتا۔ کسی بیان کے معنی متکلم کے مقصد سے بھی عبارت ہوتے ہیں۔ اس لیے اس شعر کا محرک بننے والی غرض کی تحقیق کی جائے تو بالکل واضح طور پر نظر آتا ہے کہ اقبال نے یہ شعر انسان کی حقیقت کا اظہار کرنے کے لیے ایک ڈرامائی اسلوب کے ساتھ کہا ہے۔ اس شعر کا ادنیٰ درجے میں بھی یہ مقصود نہیں ہے کہ اللہ کی معرفت کا کوئی بند دروازہ کھولا جائے، اس کا کل مدعا بس اتنا ہے کہ عظمت انسانی کو بڑائی کے اُلوہی معیار پر ثابت کیا جائے، اور کمال انسانی کو اُسی ماورائے تعینات بلندیوں میں کارفرما دکھایا جائے جو ذات الہیہ کا عالم ہے۔ انسان کو کمال حقیقی سے متصف دکھانے کے لیے اقبال نے ذات حق کے انداز کمال کو انسان میں صرف کر دکھایا ہے۔ مثلاً اللہ تعینات حتیٰ کہ اپنے اسماء و صفات سے ماورا ہے، عین اسی طرح انسان بھی تمام تعینات یعنی زمان و مکان سے اُسی کی طرح ماورا ہے بلکہ انسان کو خدا کے مقابلے میں یہ امتیاز حاصل ہے کہ لامکان میں یعنی حریم ذات میں خدا جیسے حالت انفعال میں ہے اور انسان پوری طرح فعال ہے۔ خدا کو تو اپنے کمال حقیقی کے اقتضا پر اپنی صفات سے ماورائیت اختیار کرنا پڑی لیکن انسان کی شان یہ ہے کہ وہ اُس مرتبہ وراء الوراء پر بھی اپنی صفات کو برسرِ کار رکھتے ہوئے موجود ہے یعنی صفات خداوندی جس مرتبے تک نہیں پہنچتی انسانی اوصاف کی رسائی وہاں تک ہے۔ انسانی خودی کا یہ الوہی structure ہی دراصل اس شعر کا منہبائے معنی ہے اور اس کے تمام معنوی اجزا کو اس مرکز و منہبہ کے تابع رکھے بغیر ہم اس شعر کی مراد کو نہیں پہنچ سکتے۔ ان تمہیدی کلمات کو ذہن میں رکھتے ہوئے کچھ نکات اور بھی ہیں جو اس شعر کی تفہیم میں ضروری معاونت کر سکتے ہیں۔

۱۔ یہ شعر حقائق کی اقلیم سے تعلق رکھتا ہے۔ حقائق کے بارے میں ہماری روایت کے اندر دو اصولی perspectives تسلسل سے پائے جاتے ہیں، عشقی اور عرفانی۔ عشقی perspective حقیقت کا وجودی perspective ہے اور عرفانی حقیقت کا علمی تناظر ہے۔ یہ دونوں اسالیب اگر کسی وجہ سے اُدھورے رہ جائیں تو پھر عاشقانہ تناظر شاعرانہ بن جاتا ہے اور عارفانہ تناظر فلسفیانہ ہو جاتا ہے۔ اس شعر کا قوام کس تناظر سے اُٹھا ہے، اسے دیکھنا آسان ہے۔ اگر یہ عاشقانہ روایت کا شعر ہے تو اس کا مضمون بھی ہماری روایت میں موجود ہونا چاہیے اور اُس مضمون کا سبب بننے والے احوال بھی ہمیں شروع سے دستیاب ہونے چاہئیں اور اس کا محرک بننے والی اغراض بھی ہماری روایت میں صراحت کے ساتھ ظاہر دکھائی دینی چاہئیں۔ اسی طرح اگر یہ شعر عرفانی قبیل سے ہے تو یہاں بھی وہی سبب کچھ ہونا چاہیے۔ میرے مطالعے کی حد تک یہ شعر بلحاظ معنی بھی منفرد ہے اور باعتبار کیفیت بھی۔ اس سے برآمد ہونے والے مفاہیم، احوال وغیرہ سرے سے غیر روایتی ہیں اور ہماری عرفانی اور عشقیہ روایت کا کوئی ایک جز بھی ایسا نہیں ملتا جو اس شعر سے کسی بھی درجے میں مماثلت رکھتا ہو۔ صفات الہیہ کو بت قرار دے کر انسان کو بت شکن بنانا ہر پہلو سے

ایک بہت ہی نادر، منفرد اور غیر روایتی بات ہے جس پر فخر کیا جاسکتا ہے اور جس کو رد بھی کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہم شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ تصور کو تحقیق کی روایتی فضا سے نکال کر دیکھیں تو یہ شعر پُر شکوہ معنی آفرینی اور پُر تاثیر مضمون بندی کا ایک اچھا نمونہ ہے۔ خدا اور انسان کے تعلق میں پائی جانے والی اُن آرزوؤں اور تمناؤں کو (جو مسلمہ عرفانی اور عشقی حدود سے باہر کی ہیں) سر کرنے اور انھیں محسوس کرنے کا یہ شعر ہم پر ایک دروازہ کھول دیتا ہے۔

عشق کو اس سطح پر پہنچا دینا کہ وہ خود محبوب پر عاشق کی رونمائی کرے، بہر حال اقبال کا ایسا کارنامہ ہے جس پر بہت سے لوگ رشک کرتے ہیں اور کئی لوگ شک بھی کرتے ہیں۔ خیر اس سے کیا ہوتا ہے شاعری کا نظام معنی کسی بھی طرح کی موقف سازی کو قبول نہیں کرتا۔

۲۔ یہ شعر کسی صوفیانہ واردات کا بیان نہیں ہے۔ بلکہ ایک نظریے کا جمالیاتی اظہار ہے کیونکہ جمالیاتی اظہار اثر انگیز اور کیفیت خیز ہوتا ہے لہذا کچھ لوگ اسے کسی حال کا انکشاف سمجھ لیتے ہیں۔ اس لیے اس شعر کی متصوفانہ تشریح کا رِلا حاصل ہے تاہم ایک متصوفانہ شرح البتہ کی جاسکتی ہے۔ اور وہ یہ کہ شوق عشق کا وہ جوہر ہے جو مسلسل برسرِ عمل رہتا ہے۔ کوئی حضور اُسے مطمئن نہیں کر سکتا اور کوئی غیب اُسے معطل نہیں رکھ سکتا۔ یہ جوہر تسکین و اضطراب اور سیرابی و تشنگی کے اُصول پر فعال رہتا ہے۔ ہر تسکین ایک نئے اضطراب کی محرک ہے اور ہر سیرابی ایک نئی پیاس کا پیش خیمہ۔ دوسری طرف محبوب حقیقی بھی شہود و غیب اور حضور و خفا کی لامتناہی شان رکھتا ہے۔ سو شوق عشق کی لامتناہیت ہے جو غیب و حضور کے ہر مرحلے پر شانِ محبوبی سے ہم قدم رہتی ہے۔

۳۔ اس شعر کا خلاصہ یہ ہے کہ عشق الہی انسانی خودی کی اصل ہے اور جہاں تک عشق کی رسائی ہے وہاں تک خودی کی بھی پہنچ ہے۔ عشق لامکاں تک رسائی رکھتا ہے تو عاشق کی خودی بھی وہاں باریاب ہے۔

حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں

اس شعر کی اندر سے سیر کرنے سے پہلے ایک آدھ چیز کو دیکھ لینا شاید مفید ہو۔ ایک تو یہ کہ اس شعر میں اس غزل کے مجموعی مزاج کی طرح کوئی شاعرانہ پن پیدا کر کے فائدہ نہیں اُٹھایا گیا۔ نہ اس میں کوئی تمثیل و تصویر (imagery) ہے، نہ بلند آہنگی اور شکوہ پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، نہ زور لگا کر تزئین و آرائش کی گئی ہے۔ اس کے باوجود اس شعر کو کامیابی سے بڑی شاعری کی اس عمارت کے عناصر تعمیر میں بنادیا گیا ہے۔ اس بات کو سمجھنا چاہیے۔ دوسرے درجے کی شعری روایت تزئین و آرائش کی روایت ہوتی ہے۔ لیکن انسان کا تخلیقی کمال اپنے منتہا پہ پہنچنے کے زیادہ سے زیادہ سادگی اور خالص پن پیدا کر لیتا ہے۔

یعنی انسان کا جو تخلیق (creative self) اپنی منزل پر پہنچ کر جیسے ظاہر ہوتا ہے وہ اسلوبِ اظہار بہت زیادہ مزین نہیں ہوتا، اس میں صنائعِ بدائع کا غلبہ نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے بڑی شاعری کے بعض نمونے خطابت سے نزدیک اور مصوری سے دور ہوتے ہیں۔ اقبال نے اگرچہ خطابت اور مصوری کو ان کے نقطہ کمال پر یکجا کر کے دکھایا ہے لیکن ہم یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ بڑی شاعری کی ایک قسم میں خالص اظہار و بیان (pure expression) اور ادراک محض (pure perception) کو ان کے منہا پہ پہنچا کر ایک کر دیا جاتا ہے۔ یہ پوری غزل اس کی ایک مثال ہے۔ مثال کے طور پر زیرِ نظر شعر میں کوئی سجاوٹ نہیں ہے، سادہ جملے ہیں: ”حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں / میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں“۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جمالیاتی شعور بھی شعور کی دیگر قوتوں کی طرح ان حقائق کا متلاشی ہوتا ہے جن کے لیے عقل اور شعور کی دیگر قوتیں سرگرداں رہتی ہیں۔ شعور کی کوئی بھی نوع اپنے منہا پہ پہنچ کر شعور کی دیگر اقسام سے مغائرت کو، غیریت کو، فاصلے کو ختم کر دیتی ہے۔ یہ شعر اس کی ایک عمدہ مثال ہے۔ اس کا مضمون شعور کی تمام قوتوں کے لیے لائق تسلیم ہے اور شعور کی دیگر قوتیں مثلاً عقل اس شعر پر جب غور کرتی ہے تو وہ اس کے مافیہ کو گویا اپنے سفر کے حاصل کے طور پر قبول کرتی ہے، زاوِ راہ کے طور پر نہیں۔ اقبال کا اس غزل میں خصوصاً اور اپنی بڑی شاعری کے دیگر نمونوں میں عموماً یہ ایک خاص وصف ہے کہ وہ جمالیاتی شعور کے حاصلات کو عقلی شعور وغیرہ کے لیے بھی مایہِ ادراک (principal data) بنانے کی قدرت رکھتے ہیں۔

یہاں ایک نکتہ اور دیکھ لیجیے جو اس شعر سے غیر متعلق نہیں ہے۔ اقبال اُردو کی حد تک اس اعتبار سے ایک بالکل منفرد شاعر ہیں کہ اُن کی شاعری سے ہم ایک بہت بڑا اصول دریافت کر سکتے ہیں، ایک ایسا اصول جو جمالیاتی اصول بھی ہے۔ وہ اصول یہ ہے کہ حقائق کی طرف پیش رفت کے لیے جمالیاتی قوتوں کو خود تنزیہی (self-transcendence) کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ جس نے نہیں سمجھا وہ اقبال کی شاعری کی اصل قدر و قیمت نہیں جان پائے گا۔ اقبال نے جمالیاتی شعور میں ایک self-transcendence پیدا کرنے کا جو کارنامہ انجام دیا ہے اس کی مثالیں اردو کی شعری روایت میں خال خال ہی ملتی ہیں۔ self-transcendence کہنے سے میرا مطلب ہے کہ جمالیاتی شعور اپنے حاصلات کو اپنی ملکیت سمجھنے کی بجائے انہیں ایک ایسی عطا کے طور پر قبول کرے جو اسے اپنی کاوشوں سے حاصل نہیں ہو سکتے تھے۔ یہ self-transcendence جمالیاتی شعور میں پیدا کر دینا تقریباً ناممکن کاموں میں سے ایک ہے، کیونکہ جمالیاتی شعور میں مالکانہ تصرف بہت ہوتا ہے۔ یہ حقیقت کے بیان اور حقیقت کے ادراک میں بھی کچھ ایسی رنگین آمیزشیں کر لیتا ہے کہ اس حقیقت پر پھر عقل وغیرہ کا کوئی حق ملکیت کا دعویٰ نہیں رہ جاتا۔ یعنی جمالیاتی شعور کی اساس شعورِ انفرادیت (sense of individuality) ہے۔ اقبال نے اس جذبہٴ انفرادیت کو

جمالیاتی شعور کے اندر جا کر اس کی بہترین شرائط کو پورا کرتے ہوئے مغلوب کر کے دکھا دیا۔ اندازہ کیجیے کہ یہ کتنا بڑا کارنامہ ہے! جمالیاتی شعور، انفعال کو قبول بھی کرے گا تو انفعال میں بھی ایک احساسِ ملکیت رہتا ہے کہ یہ جلوہ صرف مجھے نظر آیا ہے، یہ جلوہ عقل کو نظر نہیں آ سکتا۔ اقبال نے جمالیاتی شعور کو بلند ترین مناظر سے بھی روشناس کروایا اور پھر یہ بھی باور کروا دیا کہ یہ مناظر تم سے خاص نہیں ہیں یا یہ مناظر تم نے پیدا نہیں کیے۔ جمالیاتی شعور کے دو ہی کام ہیں کہ یا تو وہ منظر کو پیدا کرتا ہے یا ایک بالکل انفرادی زاویے سے منظر کا سامنا کرتا ہے۔ تو اقبال نے کوئی منظر جمالیاتی شعور کی سربراہی میں نہیں بننے دیا، ہر منظر کو جمالیاتی شعور کا منتہا بنا کر پہلے سے موجود دکھایا۔ یوں انھوں نے جمالیاتی شعور کے اس انفعال کے پیچھے کارفرما خوش فہمی کو بھی ختم کر دیا کہ یہ منظر صرف جمالیاتی تسکین کے لیے ہے، یہ منظر صرف جمالیاتی سرشاری اور تکمیل کے لیے ہے۔ اقبال نے بڑے بڑے جمالیاتی مراحل طے کیے اور اس طرح طے کیے کہ اس میں وہ اپنے پڑھنے والے کو اس احساس میں مبتلا ہونے کی اجازت نہیں دیتے کہ یہ ان کی esthetically fulfilling کاوش ہے، اس سے مقصود محض جمالیاتی تسکین ہے۔ وہ جمالیاتی شعور کے سارے تقاضے پورے کرتے ہوئے اپنے قاری کو اس بات پر مجبور کر دیتے ہیں کہ اس کا صرف جمالیاتی مصرف نکالنے کی کوشش نہ کرنا۔

اس کا fulfilling ہونا محض جمالیاتی سطح تک محدود نہیں ہے بلکہ ایک وجودی پھیلاؤ رکھتا ہے۔ اس کو سمجھے بغیر اقبال کے نظام معانی (meaning structure) کو آپ نہیں سمجھ سکیں گے۔ نظام معانی تو دور کی بات ہے آپ اقبال کی تکنیک کو نہیں سمجھ سکتے۔ یہ بھی دیکھیے کہ اس شعر میں شدت کتنی ہے۔ بڑی عمارت کسے کہتے ہیں؟ بڑی عمارت اُسے کہتے ہیں جس میں دو چار اینٹیں اگر غلط بھی لگی ہوں تو اُن کی طرف آپ کی توجہ نہ جائے۔ قلعے کی عمارت میں دو چار دس اینٹیں اگر الگ الگ بے ترتیب بھی لگی ہوں تو آپ کی نگاہ ادھر نہیں جاتی۔ آپ انہیں دیکھ کر بھی کوئی اہمیت نہیں دیتے لیکن اگر میں آپ کے گھر جا کر دیکھوں کہ دروازہ غلط لگا ہوا ہے تو فوراً پکڑ میں آ جائے گا اور وہ گھر کی خوبصورتی کے بارے میں میرے تاثر کو مجروح کر دے گا۔ اس شعر میں ایک فنی غلطی ہے کہ تخیلات اور تجلیات ٹھیک توانی نہیں ہیں۔ جمع کے صیغے کو قافیہ بنانے کے لیے ضروری ہے کہ وہ الفاظ مفرد حالت میں بھی قافیہ بن سکیں۔ تخیل اور تجلی ایک دوسرے کے توانی نہیں ہیں۔ اس میں عیب موجود ہے لیکن اس شعر کو پڑھنے والا کوئی بھی شخص یہ عیب جاننے کے باوجود اس کی طرف اوّل تو متوجہ نہیں ہوتا اور اگر متوجہ ہوتا ہے تو اس کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ تو یہ بڑی تمیز کی پہچان ہے ورنہ کوئی چھوٹا شاعر یہ غلطی کرتا تو لوگ اس غلطی کو پکڑ کے شعر کو دفن کر دیتے۔

اس میں ”حور و فرشتہ“ کلیدی الفاظ (stress words) ہیں، ان کے بہت بڑے معنی ہیں۔ آپ ذرا علامت سازی اور تمثیل کی قوت دیکھیے کہ ”حور و فرشتہ“ کی تو خود علامتیں بنتی آئی ہیں، یہ خود symbolize

ہوتے آ رہے ہیں۔ یہ خود علامتوں کا موضوع ہیں لیکن یہاں ان کو علامت بنا دیا گیا۔ یہ ایک بڑی جست ہے۔ حور و فرشتہ ایک بالاتر سطح وجود کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ جو بھی سطح وجود بالاتر ہو وہ علامت نہیں بنتی بلکہ علامت کا موضوع بنتی ہے۔ علامت کہتے ہیں حاضر کو اس طرح استعمال کرنا کہ غائب کی کچھ presence، کچھ حضوری میسر آ جائے۔ حور و فرشتہ دونوں عالم غیب میں ہیں۔ سو غیب کے امور کو مزید غائب در غائب کی علامت بنانا یہ بہت بڑی بات ہوتی ہے۔ تو ایک تو حور و فرشتہ اس میں مرکزی کلیدی لفظ ہیں۔ اس کے علاوہ تجلیات، نگاہ اور تجلیات۔ ان کو دیکھنے کا پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہاں اقبال نے انسان کو وجود یا حقیقت کی تین سطحوں پر مرکز میں جا کر بٹھا دیا۔ وہ تین سطحیں کیا ہیں؟ حور، عالم خلد یعنی subtle manifestation۔ فرشتہ، عالم ملکوت یا عالم امر جو اس سے اوپر کا عالم ہے۔ حور کا محل و مقام جنت ہے۔ فرشتہ جنت سے اوپر کے عالم میں اپنی موجودگی رکھتا ہے یعنی عالم امر یا عالم ملکوت۔ تیسرا عالم ہے عالم ذات و صفات، یعنی تجلیات۔ تجلیات کسے کہتے ہیں؟ presence without mediation حضور بلا واسطہ، درمیانی وسیلے کے بغیر حضور حق۔ تجلی کہتے ہیں کسی حقیقت کا ظہور جو مظہر کا پابند نہ ہو، جسے وسائط اور وسائل کی ضرورت نہ ہو، جسے مظاہر کی حاجت نہ ہو یعنی حضور محض (pure presence) یا ظہور خالص (pure manifestation)۔ تو تجلیات کی نسبت حق سے ہے۔ فرشتہ حق کا عالم امر ہے یعنی domain of commands۔ حور اس کا وہ درجہ ہے جہاں وہ ظاہر ہے، مظاہر میں۔ اب ان تین عالموں، ان تین اقلیموں کے علاوہ ہمارے آپ کے اندر ہستی اور اس کے حقائق کی سطحوں کا کوئی اور تصور نہیں ہو سکتا۔ جنت عالم امر نہیں عالم خلق ہے، ملکوت عالم خلق نہیں عالم امر ہے، تجلیات ان سے ماورائیں تو عالم حق ہیں یعنی حق، امر، خلق۔ اور ان درجوں پہ اقبال نے نشر میں بھی کلام کیا ہے۔ تو تجلیات کا تعلق حق سے ہے، فرشتوں کا تعلق امر سے ہے۔ حور کا تعلق خلق کے درجہ لطیف (subtle degree) سے ہے اور تینوں میں ایک چیز مشترک ہے: دوام۔ آپ ذرا غور فرمائیے کہ دنیا کا ذکر نہیں کیا، کیونکہ دنیا دوام کی شرط کو پورا نہیں کر رہی۔ علامہ نے یہ کیا ہے کہ وجود کی یہ تین سطحیں جو دائمی ہیں، ان تین دائمی سطحوں پر انسان مرکزی کا سامان کر رہے ہیں۔ عام تصور مرکزیت انسانی کا یہ ہے کہ وہ کائنات کا مرکز ہے۔ یہ تو عام تصور ہے کہ لوگ کہتے ہیں کہ انسان اشرف المخلوقات ہے۔ انھوں نے اس تصور کو ایک طرف رکھ دیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ یہ انسانی مرکزیت کا عام اور عامیانہ بیان ہے۔ انسان مرکز ہے ان تین سطحوں کا جن تین سطحوں کو زوال نہیں، جن تین سطحوں کو فنا نہیں ہے۔ یعنی انسان وجود اور حقیقت کے فعل و انفعال میں فعال وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے بڑھ کر آپ کیا تصور کریں گے کہ جہاں انسان نہیں ہے وہاں کا بھی مرکز ہے۔ یہ تصور کتنا خوبصورت ہے۔ یہ تو ہے اس شعر کا معنی۔ حور و فرشتہ کو ہم نے کھول دیا۔ اب لیجیے تجلیات کو: تجلی کہتے ہیں حقیقت کو صورت بنا سکنے والی ذہنی قوت کو۔ یہ تجلی کی آخری جامع تعریف ہے۔ تو

علامہ کہتے ہیں کہ میں کیونکہ خود حقیقت ہوں لہذا میرے اندر وہ قوت ہے کہ میں حقائق کو، غائب امور کو، صورت دے سکتا ہوں۔ اب یہ کس سے ظاہر ہے۔ ’حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں‘، یعنی حور و فرشتہ اس طرح ہو نہیں سکتے جو میرے تخیل کے خلاف ہو۔ حور و فرشتہ کو خلق ہی اس لیے کیا گیا ہے کہ وہ میرے حدود و تخیل میں رہ سکیں۔ یہ کتنی بڑی بات ہے!۔ یہاں یہ بھی غور فرمائیے کہ علامہ نے کہا ہے۔ ”خلل“ اور یوں حور و فرشتہ اور تجلیات میں فرق مراتب ملحوظ رکھا ہے۔ تجلیات کا ادب پوری طرح ملحوظ رکھا ہے، اسیر اور خلل، خلل یہاں اہم لفظ ہے۔ وہ کہہ رہے ہیں۔ کہ حور و فرشتہ بنے ہی اس لیے ہیں کہ میرے تخیلات کے پابند رہیں۔ اگر آپ غور کریں تو پورے نظام خلق میں فرشتوں اور حوروں کا وجود انسان کی ذہنی، روحانی اور وجودی ضروریات کی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ حور اور فرشتے کو وہ ہونے کی اجازت نہیں ہے جو میرے تخیل سے باہر ہو۔ جو انداز وجود (mode of being) میرے تخیل سے باہر ہے وہ حور اور فرشتے کو اختیار کرنے کی طاقت نہیں ہے۔ یہ تو بہت ہی بڑی بات ہے۔ عام لوگ تو زیادہ سے زیادہ یہ کہیں گے کہ ہم مجبور ملائک ہیں۔ مطلب یہ عام دہرائی جانے والی باتیں ہیں۔ اگر مرکزیت آدم کا یہ مسئلہ آدمی کے لیے ایک روحانی اور وجودی اور انتہائی اہم مسئلہ بن جائے تو پھر وہ اس مرکزیت کو اس طرح بیان کرے گا۔ آپ انسانی مرکزیت کے بہت سے بیانات سے مانوس ہیں لیکن انسانی مرکزیت کے بیان کا یہ درجہ ہمارے تجربے میں نہیں تھا۔

عالم جنت ہو یا عالم امر ہو، عالم جنت یعنی تائجی دُنیا ہو یا عالم امر یعنی اسبابی دُنیا ہو، یہ دونوں انسان کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے بنائی گئی ہیں۔ دنیا اپنی بنیاد و اساس میں، دُنیا اپنے نتائج میں دونوں اعتبار سے انسان کے لیے بنائی گئی ہے، اور اقبال اس کو اپنی اصطلاح میں تسخیر عالم کہتے ہیں۔

تیسرا بہت اہم لفظ ہے ”نگاہ“۔ نگاہ اور تخیل میں کیا فرق ہے؟ کائنات میرے علمی اور عقلی وجود کی مظروف ہے۔ یہ تخیلات ہو گیا۔ اگر فلسفیانہ زبان میں ہم کہیں تو یوں کہیں گے کہ میرا ذہنی وجود کائنات کا احاطہ کرتا ہے۔ یہ کائنات، یہ مادی دنیا، یہ ظہورِ لطیف اور یہ غیر مادی اقلیم (non material world) ان تینوں سطحوں پر یہ میرے عقلی اور ذہنی وجود کے احاطے میں ہے۔ میرے ایک عارفانہ اور عاشقانہ وجود میں بھی ہے۔ وہ وجود عالم حق میں بھی مرکزیت رکھتا ہے۔ میرا ذہنی وجود عالم خلق کا مرکز ہے۔ عالم خلق کی تمام سطحوں کا مرکز ہے۔ یہ میرا عقلی وجود ہے۔ میرا ایک روحانی اور عاشقانہ وجود بھی ہے۔ وہ وجود عالم حق میں بھی بہت اہم پوزیشن رکھتا ہے۔ ”نگاہ“ کیا ہے، نگاہ انسان کے عارفانہ اور عاشقانہ وجود کی وہ قوت ہے جو اس کی مراد و مقاصد، اس کی منازل کو حاصل کرنے کے لیے درکار ہے۔ انسان کے ذہنی وجود کا موضوع و ہدف کائنات ہے، انسان کے روحانی وجود کی منزل اور مقصود خدا ہے۔ ”نگاہ“ اقبال کے یہاں اکثر انسان کے روحانی وجود کے آلے کے معنی میں استعمال ہوتی ہے کہ میرے دیکھنے کو اللہ نے اپنے دیکھنے کے لیے

بنایا ہے، مجھے نظر اللہ نے اس لیے دی ہے کہ میں اُسے دیکھ سکوں۔ مولانا روم کے الفاظ میں: ۳۰

آدمی دید است باقی پوست است

دید آں باشد کہ دید دوست است

مجھے تخیل اس لیے دیا ہے کہ کائنات میرے احاطے سے باہر نہ نکل پائے۔ تو کہتے ہیں کہ میری مرکزیت اور مُرادِ الہی ہونے کا منظر صرف عالم خلق ہی میں نظر نہیں آتا بلکہ یہ ناچیز اس طرح بنایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو بلا واسطہ تجلیات ہیں ان میں بھی میرا لحاظ کارفرما ہے۔ اللہ کا اتنا ہی ظہور ہے جتنا انسان کی سمائی اور برداشت میں ہو۔ یہ خلل ہے میری وجہ سے۔ یہ تحدید اللہ نے ڈال دی کہ خود کو پورا ظاہر نہیں کرتا۔ اتنا ظاہر کرتا ہے جتنے کا یہ متحمل ہو سکے۔ اب آپ سمجھ کتنی بڑی بات ہے کہ اللہ نے اپنے امر و خلق اور اپنے ظہور میں، سب چیزوں میں، میرا خیال رکھا ہے۔ اللہ نے کوئی ایسی چیز تخلیق نہیں کی جو میری مرکزیت کا انکار کرے، اللہ نے کوئی ایسا امر نہیں دیا جس میں مجھے مخاطب نہ بنایا گیا ہو، جو میری ضرورت سے لاتعلق ہو، حتیٰ کہ اللہ نے اپنا کوئی ایسا اظہار نہیں کیا ہے جو میری برداشت سے زیادہ ہو۔ یہ خلل کہتے ہیں رخنہ اور کمی کو، کہ اللہ چاہتا تو اپنا پورا اظہار کرتا لیکن پورا اظہار اس لیے نہیں کیا کہ وہ میری برداشت سے باہر تھا۔ اللہ نے اپنا ہر اظہار اس لیے کیا ہے کہ وہ اپنا دیکھنے والا مجھے بنا چکا ہے۔ اس کا دیکھنے والا میرے علاوہ کوئی نہیں ہے تو وہ میری وسعت دید میں رہ کر خود کو ظاہر کرتا ہے، میری حد ”نگاہ“ تک ہی ظہور کرتا ہے۔

اب کلیدی الفاظ سے بڑھ کر شعر پر نظر کیجیے۔ بڑی شاعری کے ایک وصف پر کامل اتفاق ہے۔ وہ اتفاق ایسا ہے کہ اگر یہ وصف نہ پایا جائے تو شاعری کا کوئی نمونہ بڑا نہیں کہلائے گا۔ اسے کہتے ہیں شرافتِ معنی (nobility of content) کہ اس کے معنی اتنے مکمل ہوں کہ انھیں اپنے ادراک اور اظہار دونوں کے لیے کسی آرائش کی ضرورت نہ ہو۔ فنی زبان میں اسی کو معنی آفرینی بہ درجہ کمال کہتے ہیں۔ معنی اور مضمون کا فرق نظر میں رہے۔ معنی مکمل ہو جائے تو مضمون سے اپنی علیحدگی یا امتیاز کو گوارا نہیں کرتا۔ شعور جب اپنے کسی خیال یا اپنے کسی فہم یا اپنے کسی حاصل کو حتمی ترتیب و تنظیم فراہم کر دے تو وہاں معنی اور مضمون کا فرق ختم ہو جاتا ہے۔ اس کو کہتے ہیں شرافتِ معنی (nobility of content)۔ جن لوگوں نے فکشن، ناول، افسانہ وغیرہ پڑھا ہو یا مذہبی تحریریں ہی پڑھی ہوں انھیں یہ بات معلوم ہے کہ nobility اس شرف کو کہتے ہیں جس میں تقابل نہ پایا جائے یعنی ایسی بڑائی جو تقابل کا نتیجہ نہ ہو۔ تو اگر کسی چیز میں تقابل نہیں پایا جا رہا جو تقابل کا نتیجہ نہیں ہے تو اس میں کثرت اور امتیاز نہیں پایا جائے گا۔ یعنی مضمون اور معنی کا فرق باقی نہیں رہے گا۔ تو شرفِ معانی کو کسی آرائش کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ وہی بات ہے جس کو ہم نے پہلے یوں کہا تھا کہ اس پوری غزل میں شاعرانہ پن نہیں ہے لیکن یہ اردو شاعری کی روایت میں بڑی غزلوں میں سے ایک ہے۔ خود اقبال

کی غزلوں میں بہت بڑی غزل ہے۔

اس غزل کا دوسرا وصف ہے universality — ایک بلا قید اور بلا شرط ہمہ گیری۔ ایسی کلی آفاقیت، ادراک اور اظہار دونوں سطحوں پر ایک کامل خالص پن اور purity کے ساتھ ظہور کرتی ہے۔ جس طرح ادراک و اظہار دونوں میں شرف و علو ہوتا ہے، اسی طرح صفا و محضیت بھی ہے۔ یعنی وہ منتہائے معنی جس کو ادراک و اظہار میں آرائش اور تزئین کی ضرورت نہ ہو۔ یہ اس کا دوسرا وصف ہوگا۔ اخلاص یا purity کسے کہتے ہیں؟ اخلاص کہتے ہیں جس کو تزئین اور آرائش کی ضرورت نہ ہو۔ اسی وجہ سے اس میں دوسرا وصف یعنی صفا و اخلاص بھی اپنی شدت اور وسعت کے ساتھ موجود ہے۔ شدت کے ساتھ یوں کہ یہاں ”میں“ یعنی انا کو ایک آدرشی، مثالی حیثیت دے کر خود اس اصول پر قدم جمانے کی جدوجہد کی جارہی ہے۔ اسی کو ہم idealization of ego یا idealization of self کہہ رہے ہیں۔ ”میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں“، اس مصرع میں اپنی اس حقیقت ذاتیہ پر، ideal ego پر واقعاً، بالفعل قدم جمانے کی شدید ترین کوشش پائی جارہی ہے۔ یعنی اپنی خودی کے دونوں سروں کو مربوط اور متوازن اور لازم و ملزوم بنانے کی کوشش کی جارہی ہے۔ خودی کے دو، سرے کیا ہیں جن سے باہر خودی کا کوئی تصور اور کوئی ماحول فرض بھی نہ کیا جاسکے۔ جیسے زمین کا north pole اور south pole سے باہر کوئی وجود نہیں ہے۔ اسے فرض بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح انا کے دو، سرے ہیں۔ ایک اس کا نہائی اور اصلی سرا، اس کی اساس حقیقی ہے۔ ایک اس کی فعلی واقعی صورت ہے۔ اس شعر میں یا اس پوری غزل میں اپنی selfhood کو اس کے اصلی اور واقعی دونوں سروں پر عملاً استعمال کرنے کی شدید جدوجہد نظر آتی ہے۔ اسی کو ہم اس غزل میں وسعت معنی قرار دیتے ہیں، یعنی ایک ایسی وسعت جس میں اضافہ مہمل ہے۔ purity کسے کہتے ہیں؟ جس میں اضافہ محال ہو، یا مضر ہو۔ جس میں کمی محال نہ ہو تو مضر ضرور ہو۔ تو آپ ذرا دیکھیے کہ اس میں دو necessary ends of meaning ہیں۔ وہ کیا ہیں، جن کے باہر خود وجود ہی کا کوئی تصور نہ کیا جاسکے۔ جن کے باہر وجود کا تصور اپنے کسی بھی مصداق سے عاری ہو۔ وہ ہے خدا اور انسان، اور بیچ میں کائنات۔ اس شعر میں آپ غور فرمائیں اور اس پوری غزل میں غور فرمائیں کہ یہ دونوں ہی ساتھ ساتھ جڑی حالت میں اظہار پاتے ہیں۔ یہ پوری غزل انسان اور خدا کے تعلق کے منتہا کے ادراک اور اس کے اظہار کا عمل ہے جس میں بیچ میں کائنات اس لیے آجاتی ہے کہ ان دونوں کو ایک دوسرے میں ضم نہ ہونے دے۔ کائنات کی ساری وجودی معنویت یہ ہے کہ خدا اور انسان کا امتیاز برقرار رہے۔ کائنات کی وجودی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ یہ وہ فاصلہ ہے جو خدا اور انسان کو ایک دوسرے میں مدغم نہیں ہونے دے گا۔ اسی وجہ سے خدا اور انسان کی غیریت کے تمام دلائل مبنی بر وجود کائنات ہیں۔

اب آپ دیکھیں کہ اتنے بڑے پیمانے پر اس غزل کی معنی آفرینی کا عمل ایک ترتیب سے سلسلہ وار

چل رہا ہے۔ سلسلہ وار چلنے سے ہماری کیا مراد ہے؟ sequence کا، حلقہ وار تسلسل کا لفظ کیوں استعمال کیا جا رہا ہے؟ اس سے تیسرے بڑے وصف کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ بڑی شاعری، بڑی تخلیق یا بڑی فکر کا تیسرا ہمہ گیر وصف کیا ہے؟ حقائق کی (historicization) یعنی انہیں واقعی فعلی حیثیت دینا۔ حقائق جو اپنی مطلق ساکن حالت میں شعور میں حاضر ہیں، اُن حقائق میں حرکت کا عمل دکھانا، اُن حقائق کو وقوع پذیری کے پیرائے میں لے آنا۔ تاریخ انسانی میں جو بہت سے تقدیری فقرے کہے گئے ہیں (بعض فقرے ایسے ہوتے ہیں جن میں تبدیلی کا کوئی امکان ذہن میں آ جائے تو آدمی کو خود سے نفرت ہو جائے،) اُن میں ہیگل کا ایک فقرہ ہے۔ اس نے کہا کہ سارا مسئلہ یہ ہے کہ How to actualize the real یا How to realize the actual۔ یعنی realizing the actual اور actualizing the real۔ یہ پورے انسان اور کائنات اور علم اور عقل اور شعور اور ہر عمل، چاہے وہ کائناتی ہو یا انسانی ہو، ان کا مقصد واحد ہے۔ ہیگل کس تناظر (perspective) میں کہ رہا ہے؟ یہ کہ حقیقت کے ساتھ شعور کے تعلق کا منہا یہ ہے، یعنی حقیقت تک رسائی کے منہا پر پہنچا ہوا شعور کیا کرتا ہے؟ یا تو reality کو actualize کرتا ہے، اصل کو واقعی میں بدلتا ہے یا actuality کو realize کرتا ہے۔ یہ واقعی کو اصول سے جوڑتا ہے۔ یہ حرف آخر ہے، آپ اس پہ جتنا غور کرتے جائیں گے، آپ کو یہ سوچنا برا لگے گا کہ میں اس میں کوئی رخنہ یا سقم نکال لوں۔ تو آپ یہ دیکھیں کہ اس پوری غزل میں تخلیقی اور فکری عمل ایک اکائی بن کر کارفرما ہے، یعنی یہ پوری غزل شعور کی مجموعی قوت کو جمالیاتی ذہن کی تحویل میں دے کر حقائق کا بیان کر رہی ہے۔ تو اس غزل کا جو پورا نظام تخلیق ہے اس کو اگر ایک عنوان دینا پڑے تو آپ بلا تکلف ہیگل کا یہ تاریخی فقرہ استعمال کر سکتے ہیں۔ گویا بڑائی کے تین کائناتی اور مشترک اوصاف جو اس غزل کے خواص میں ہیں، اس غزل کی بناوٹ میں ہیں، وہ اس شعر سے بھی ظاہر ہیں۔ معنی کی بلندی کا حال آپ نے دیکھ لیا کہ وجود اپنی تین انتہائی اطراف سمیت اس بیان میں آ گیا۔ اس شعر میں وجود کے تین انتہائی اطراف کیا ہیں: خدا، انسان اور کائنات۔ ”حور و فرشتہ“، یعنی کائنات اپنے منہا میں ایک ساکن واقعیت ہے جس میں زمان و مکان ہوں لیکن فنا نہ ہو۔ یعنی کائنات کا وجودی نقص فنا ہے۔ کائنات اپنے جس مرحلہ ہستی پر اس وجودی نقص سے نجات پاتی ہے اس مرحلے کے وہ بنیادی کردار یا عناصر ہیں: ”حور و فرشتہ“، جہاں زمانہ بھی ہے اور مکانیت بھی ہے، کیونکہ کائنات کا ایسا تصور لغو ہے جس میں زمان اور مکان نہ پایا جائے۔ تو عالم ملکوت اور عالم خلد میں زمان بھی ہے مکان بھی ہے لیکن زمان اور مکان کا جبری اور آفاقی لازمہ یعنی فنا وہاں نہیں ہے۔

ہم نے کہا کہ اس شعر میں کائنات کو اس کی اپنی اصل پہ رکھ کے اس کے وجودی منہا پر دکھایا گیا ہے۔ اقبال کیونکہ انسان کے بارے میں محض جمالیاتی تصورات نہیں رکھتے یعنی اقبال نے انسان کی حقیقت پر

شاعروں کی طرح جمالیاتی نظر سے غور نہیں کیا بلکہ انھوں نے انسان کی حقیقت پر ایک عارفانہ قوت کے ساتھ غور کیا اور اس غور کے نتائج کو جمالیاتی شعور کے لیے بھی قابل قبول بنایا۔ اقبال کی شاعری کے تمام بنیادی تصورات پر یہ بات صادق آئے گی۔ تو اقبال کا تصور انسان شعور (consciousness) اور وجود (being) کا مجموعہ ہے۔ انسان کیا ہے شعور اور ہستی کا حرکی (dynamic) مجموعہ، جو اپنے شعور میں توسیع کے عمل پر بھی قادر ہے اور اپنے وجود میں بلندی کے مراحل طے کرنے کی طاقت بھی رکھتا ہے۔ یہ اقبال کا وہ تصور انسان ہے جو ان کی شاعری سے الگ ان کی فکر کے دیگر مظاہر میں بھی ملتا ہے۔ یہی فکر یا یہی تصور انسان بہت خوبصورتی سے اس شعر میں بیان ہوا ہے۔ یعنی انسانی شعور توسیع پذیر ہے، اور ان دونوں توسیعات میں انسان ایک خود مختار فاعل کی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی انسان وہ ہستی ہے جس کا شعور اور جس کا وجود توسیع کے کسی بھی اتفاقی مرحلے پر استوار نہیں ہے بلکہ اس کے اندر وجود اور شعور دونوں کی توسیع ارادی ہے، اختیاری ہے۔ جس نے بھی The Reconstruction پڑھی ہو وہ یہ بات جانتا ہے۔ یہاں دیکھیے کہ جو بات شاید The Reconstruction میں اتنی قوت سے نہ آئی ہو وہ اس شعر سے پیدا ہو گئی۔ The Reconstruction میں کیوں نہیں آئی ہوگی؟ اس لیے کہ The Reconstruction میں چیزوں کے بیان میں جمالیاتی قوت کو شریک نہیں کیا گیا۔ یہاں جمالیاتی قوت کے شامل ہو جانے سے اس میں شدت زیادہ پیدا ہو گئی ہے اور اس کو کمال اظہار میسر آ گیا۔ شعور کیا ہے اور وجود کیا ہے، خود تو سب سے عمل دونوں کیسے کر رہے ہیں؟ وجود کی وسعت ہے کائنات۔ ”حور و فرشتہ“ سے وابستگی رکھنا اور اس کے بعد خدا سے بھی ایک مؤثر تعلق رکھنا یہ وجود کی وسعت ہے۔ شعور کی وسعت ہے ”تخیل“ اور ”نگاہ“ کہ یہ شعور تخیل کے نچلے درجے پہ ”حور و فرشتہ“ کا شکاری ہے اور ”نگاہ“ کے بلند درجے پہ ”تجلیات“ میں خلل ڈالنے والا ہے۔ اس زاویہ فکر کو ضرور یاد رکھیے گا جو اس شعر میں طرح طرح کی باتیں آپ کو بچائے گا۔

وجود ”نگاہ“ سے ظاہر ہے۔ ”نگاہ“ سے یوں ظاہر ہے کہ شعور اپنے موضوع میں اگر خلل ڈالے تو شعور نہیں ہے۔ خلل ڈالنا وجودی قوت سے ہے اور ”حور و فرشتہ“ کو اسیر کرنا شعور کی قوت ہے۔ یہ ”نگاہ“ وہ نگاہ ہے جس کے بارے میں مولانا نے فرمایا کہ ”آدمی دید است“۔ مولانا کی اصطلاح میں جو ”دید“ ہے وہ علامہ کے الفاظ میں ”نگاہ“ ہے۔

ظاہر ہے اس میں یہ پہلو بھی ہے کہ شعور کن حقائق کا احاطہ کر سکتا ہے اور کن حقائق کا نہیں کر سکتا۔ یہ احاطہ نہ کر سکنے کے باوجود ان حقائق پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں کہ اللہ کے ظہور کا جو پورا سانچا ہے وہ انسان کی استعداد دید کے مطابق ہے اور اُسے نظارے کی سہولت فراہم کرنے کے لیے ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے ظہور کے تمام اسالیب انسان کے شعور حق کی ضروریات پوری کرنے کے

لیے بنائے ہوئے ہیں۔ دیکھیں میں پھر ایک بار عرض کرتا ہوں کہ یہ ایک نازک موضوع ہے کہ ”میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں“۔ علم کلام اور فلسفیانہ تصوف میں یعنی ہمارے علم العقائد اور ہمارے علم الحقائق دونوں میں یہ بات مسلمہ ہے کہ ذاتِ خداوندی اپنی کنہ ذات (Divine Self as such) میں ظہور سے ماورا ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ کا جو نظام ظہور ہے وہ خود اس کی ذات کا احاطہ نہیں کرتا۔ تجلیات کہتے ہیں نظام ظہور کے طریق و انواع کو۔ نظام ظہور کی ایک ساخت اور تعمیر ہے۔ ہر تجلی اس کا عنصر تعمیر، جز و ترکیبی ہے۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ تیری تجلیات ایسی ہیں جن کو تو نے پابند کر رکھا ہے کہ وہ تیری کل ذات کا اظہار نہیں بنیں گی، تیرا مکمل ظہور نہیں بنیں گی، تو تیرا یہ فیصلہ کہ تیری کل ذات ظاہر نہیں ہوگی تیرا مرتبہ ذاتیہ، کنہ ذات (Self as such) ظہور میں نہیں آئے گا، یہ میری ہی وجہ سے تو ہے۔ خلل کے یہ معنی ہیں۔ جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کی معرفت کے دو اصول بتائے جاتے ہیں جو متکلم بھی مانتے ہیں اور صوفی بھی جانتے ہیں۔ وہ اصول (principles) ہیں تنزیہ اور تشبیہ۔ تنزیہ یعنی transcendence، تشبیہ یعنی immanence یا incomparability اور similarity۔ تشبیہ کا انکار بھی کفر ہے، تنزیہ کا انکار بھی کفر ہے۔ یعنی اللہ کے ظہور کا انکار بھی کفر ہے۔ اللہ کے خفا کا انکار بھی کفر ہے۔ جس نے تشبیہ کو مانا اور تنزیہ کو نہ مانا وہ مشرک ہے۔ جس نے صرف تنزیہ کو مانا اور تشبیہ کو نہیں مانا، خدا اس کا ذہنی تصور ہے، وہ خدا کو موجود فی الخارج نہیں مانتا۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں یا اللہ! یہ جو اپنی ذات کی معرفت کے دو اصول آپ نے بنائے ہیں یہ آپ نے میرے ہی لیے تو بنائے ہیں۔ یعنی آپ کا ظہور میری ایک ضرورت کے لیے ہے اور آپ کا خفا بھی میری دوسری ضرورت کو مکمل کرتا ہے۔ آپ کا ظہور میری عاشقانہ اُمنگ کو پورا کرنے کے لیے ہے اور آپ کا خفا میری عارفانہ استعداد کے لحاظ سے ہے۔ اس کو علامہ نے ”خلل“ کے لفظ سے تعبیر کیا۔ ”خلل“ کس چیز کو کہتے ہیں، ایک تو اس میں تاثر ہے وہ میں نے آپ سے عرض کر دیا کہ ”حور و فرشتہ“ کے مقابلے میں انھوں نے اپنے آپ کو شکاری بنالیا، ان سے بلند کر دیا۔ دوسری طرف اللہ کے معاملے میں اپنے آپ کو چھوٹا بنایا ”خلل“ کا لفظ استعمال کر کے۔ فرض کیا میں آپ کے کسی کام میں نخل ہوتا ہوں تو میں آپ سے یہی کہوں گا کہ معاف کیجیے گا آپ کی مصروفیت میں خلل پڑا! تو یہ ادب ہے۔ ”خلل“ کا لفظ ادب کی رعایت سے ہے۔ ”خلل“ کا مطلب جو اس شعر میں ہے بہت آسان ہے۔ اس شعر میں ”خلل“ کا مطلب ہے کہ نفس وجود اور اظہار وجود ایک جیسا نہ ہو تو یہ ”خلل“ ہے۔ ”خلل“ کہتے ہیں کل مافیہ، پورے مشمول کا جزوی ظہور۔ ”خلل“ کہتے ہیں بوتل پہ ڈاٹ لگانا۔ آپ نے پانی کو نکلتے سے روکا۔ ”خلل“ روک کو کہتے ہیں۔ ”خلل“ خرابی کو نہیں کہتے۔ ”خلل“ کا مطلب ہے رکاوٹ، روک لگا دینا۔ اب آپ دیکھیے کہ کتنے بڑے معنی پیدا ہو گئے۔ یا اللہ آپ کی ذات کا ظہور ممتنع اور محال ہونے کا سبب بھی میں ہوں اور خود اس ظہور کے

واقع ہونے کی وجہ بھی میں ہوں۔ آپ ظاہر بھی میرے لیے ہیں، مخفی بھی میرے لیے ہیں۔ کائنات کا کوئی اور مظہر اس طرح کی ضرورتیں رکھتا ہی نہیں ہے۔ scheme of consciousness کا مرکز بھی انسان ہے scheme of beingness کا مرکز بھی انسان ہے، اب آپ بتائیے دونوں جہات میں توسیع کی انتہا کر کے نہیں دکھا دی ورنہ یہ سب کہہ دینا تو آسان ہے کہ انسان مرکز کائنات ہے، انسان مقصود کائنات ہے۔ یہ cliché ہیں۔ ان کا کیا مطلب ہے۔ جب میں آپ سے کہوں گا ان کو کھولے تب پتا چلے گا کہ آپ یہ مانتے ہیں یا رٹا ہوا فقرہ ہے۔ فرض کریں پانچویں جماعت کا ایک بچہ کہتا ہے کہ اللہ خالق کائنات ہے اور غزالی کہتے ہیں کہ اللہ خالق کائنات ہے۔ لفظوں میں مشترک ہیں لیکن کیا ان کا اس فقرے سے وابستہ فہم بھی مشترک ہو سکتا ہے۔

یہاں خلل کا فاعل نحوی انسان ہے، فاعل حقیقی اللہ ہے۔ اس شعر سے یہ ظاہر ہے۔ یہ کوئی تکلف سے نہیں کہہ رہے، کیونکہ تجلیات پہ ”خلل“ نافذ تھوڑی کیا جاسکتا ہے۔ تجلیات میں تو صاحب تجلی ہی ناپ تول رکھے گا۔ میرا کیا اثر تجلیات پہ پڑے گا۔ اس کا مطلب ہے ”خلل“ کا فاعل اللہ ہے۔ اللہ جس نے یہ طے کیا کہ میں جیسا ہوں کسی دوسرے پر ویسا ظاہر نہیں ہوں گا۔ میرا کل ظہور صرف میرے لیے ہے۔

لیکن یہ جان لینے کا اس شعر کی تفہیم میں کوئی دخل نہیں ہے۔ وہ تو ٹھیک ہے۔ یہ تو اعتقاد دی بات ہے اور ظاہر ہے یہ شعر اس کے خلاف نہیں جا رہا ورنہ جب ہم اس میں ایک مذہبیت پیدا کریں گے تو وہ ایک حدیث سے پیدا ہو سکتی ہے۔ وہ حدیث مبارکہ ہے، اس مفہوم میں یا اس سے ملتے جلتے مفہوم میں کہ اللہ کہتا ہے کہ میں اپنے بندے کے گمان کے مطابق ہوتا ہوں، یعنی اللہ کا پورا نظام تجلیات، اس کا اسلوب ظہور، خود کو ظاہر کرنے کا انداز، میرے شعور اور میری وجودی ضرورت کی تکمیل کے لیے ہے۔ اور دوسرے یہ کہ شعور اپنے منتہا پر دیکھے ہوئے تک محدود نہیں ہے۔ مکمل شعور وہ ہے جس کے لیے ان دیکھا دیکھے ہوئے سے زیادہ حقیقی ہو۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ تجلی تو دیکھنے کے لیے ہے۔ تو اپنی تجلیوں سے جتنا ماورا ہے وہ ماورائیت اور تیری تنزیہ بھی میرے شعور کو تیری تجلی سے زیادہ سیراب کر رہی ہے۔ جیسے صدیقین یعنی عارفوں کے بھی سب سے بڑے امام حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ایک فقرہ ہے کہ جب ادراک اپنے ہی ادراک سے عاجز رہ گیا تو میں نے جانا کہ خدا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ شعور مرتبہ غیب میں اپنے مسلمات اخذ کرتا ہے، مرتبہ حضور میں مسلمہ نہیں تراشتا۔ یعنی خدا کی معرفت کا سب سے یقینی حال یہ ہے کہ وہ ماورائے معرفت ہے۔ جس نے ماورائے معرفت ہونے کو شعور کا حال بنا لیا وہ عارف ہے۔

شعور نام ہے ایک انفعال محض کا، total passivity کا۔ یہ انفعال جب مکمل ہوتا ہے تو وہ اپنے ہدف کے غیاب پر راضی ہو جاتا ہے۔ اپنے ہدف کے جزوی اظہار اور کلی غیاب پر راضی اور قانع ہو جانا، یہ شعور کا منتہا عمل ہے۔ یعنی خدا کے ساتھ میرے شعور کا کیا تعلق ہے۔ میں جزوی اظہار اور کلی غیاب پہ راضی

ہوں۔ جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ اگر سارے پردے اٹھا بھی دیے جائیں تو میرے یقین میں اضافہ نہیں ہوگا۔ کیوں نہیں ہوگا کہ میں پہلے ہی سے جزوی ظہور اور کلی غیاب کی اپنے شعور کو پوری طرح سرشار کر دینے والی معرفت رکھتا ہوں۔

اس شعر کا ایک پہلو اور دیکھ لیں جس پر ہم اپنی دانست میں اس شعر کے اوصاف پورے کر لیں گے۔ حقیقت کی بناوٹ اسمائی ہوتی ہے، افعالی نہیں ہوتی۔ حقیقت اسم ہے، فعل نہیں ہے۔ یہ بات واضح ذہنی چاہیے۔ اس شعر میں اسم اور فعل کے فاصلے کو ختم کر دیا گیا ہے۔ اس شعر میں معنی کا مزاج حرکت اور انداز نمو ایک حلقہ در حلقہ تسلسل کا ہے۔ حلقہ وار تسلسل کا مطلب ہے کہ حقیقت کی اسمائی ساخت کو برقرار رکھتے ہوئے اسے ایک افعالی تناظر فراہم کیا گیا ہے۔ مطلب یہ کہ حقیقت اسم ہے جیسے اللہ احد حقیقت ہے اور اس کے دونوں اجزا اسماء ہیں۔ اسم کہتے ہیں معنی صاف کے ظرف کو، container of crystalized meaning یا container of frozen meaning یعنی منجمد معنی کے ظرف کو۔ مطلب ہے کہ یہ حتمی ادراک ہے، last perception ہے۔ جو چیز ادراکِ آخر میں ہوگی وہ حقیقت ہے جس کے آگے شعور خود اپنی جستجوئے تحقیق کو روک دیتا ہے یا جس نقطے پر وہ حقیقت ہے، شعور وہاں اپنی پیش رفت کے عمل کو ختم کر دیتا ہے۔ یہ حقیقت مفرد ہوگی، اسمائی ہوگی۔ شعور کا دوسرا کام یہ ہے کہ وہ حقیقت کی اس بلوریں ساخت کو ایک فعلی بہاؤ دیتا ہے۔ یوں شعور اپنی ذمہ داری سے مکمل طور پر عہدہ برآ ہو گیا کہ اُس نے اپنے مسلمات کو ایک فعلی بہاؤ دے دیا، اس نے اپنے معنی و مفہوم کو ایک واقعیت کے عمل سے گزار دیا۔ اب یہ مکمل شعور ہے۔ اب آپ یہ دیکھیے کہ اس شعر کی بناوٹ فعلی ہے۔ ”حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں“ یہ ایک ترتیب و تسلسل (sequence) چل رہا ہے۔ جہاں ”ہے“ تھا، وہاں ”ہوگا“ کا صیغہ آجائے تو پوری بات کی بناوٹ فعلی ہو جاتی ہے۔ یہ اس کا چوتھا وصف ہے۔ فعلی بناوٹ کیوں درکار ہے؟ اس لیے کہ حقیقت ماورائے شعور ہونے کی حالت میں موجب یقین بن جاتی ہے، حقیقت ماورائے علم ہونے کی حالت میں لائق تصدیق ہو جاتی ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے نظام تشبیہ اس لیے بنایا ہے کہ اس کا غیب مطلق لائق تصدیق اور قابل ایمان ہو جائے۔ تشبیہ کیا ہے؟ تشبیہ حقیقت کی فعلی ساخت ہے۔ تنزیہ کیا ہے؟ حقیقت کے مراتب ذاتیہ۔ تو اُس تنزیہ اور تشبیہ کے اصول کو اس شعر میں بھی جاری و ساری رکھا گیا ہے۔ اس طرح کی بڑی بڑی باتوں کا فہم اگر نہ بھی میسر آئے تو کم از کم اس سے مناسبت حاصل کرنا چاہیے۔ ہمارا تجربہ ہے کہ ہمیں بہت سی چیزیں ایسی اچھی لگتی ہیں جو ہماری سمجھ میں نہیں آئی ہوئی ہوتیں۔ انسان چیزوں کے ساتھ تعلق میں سمجھ میں آنے کی شرط نہیں رکھتا۔ یہ غیر فطری بات ہے۔ انسان چیزوں کا ایک شکوہ بھی محسوس کرنے کے قابل ہے چاہے اس شکوہ کا تجزیہ نہ کر پائے۔ مجھے کیا معلوم کہ ہمالیہ کس طرح بنا ہوگا، کب وہ سمندر میں دفن تھا اور کس طرح ابھرا ہوگا۔ اس کا معدنیاتی اور ارضیاتی تجزیہ تو میں جانتا ہی نہیں، کچھ بھی نہیں جانتا لیکن ممکن ہے کہ ہمالیہ کی رعنائی

اور حسن، اس کا شکوہ مجھ پر ایک ماہر ارضیات سے زیادہ اثر کرتا ہو۔ گویا ہمالیہ سے متاثر ہونا ہمالیہ کو سمجھنے سے کم تر عمل نہیں ہے۔ ہم پر ان شعروں سے جیسے جھر جھری سی آجائے اور ان کا شکوہ یا ہیبت ہی ہم پہ طاری ہو جائے، چاہے ہم اس کی شرح نہ کر سکیں۔ گو ہم اپنی لطیف شعوری ضرورتیں پوری نہ کر سکیں لیکن اپنی بہت سی وجودی ضرورتیں بہر حال پوری کر لیں گے۔ پھر ہمارے وجود میں گراوٹ نہیں پیدا ہوگی۔ چونکہ انسان چیزوں کے ساتھ تعلق میں دو طریق عمل یا دو ذرائع رکھتا ہے۔ ایک فہم کا، understanding کا، دوسرا ذوق کا، چکھنے کا۔ بڑا آدمی وہ ہوتا ہے جس کا فہم اور ذوق یکساں عین یکدگر ہو جائے۔ جس چیز کو پسند کرتا ہے اُسے سمجھتا بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے تو بیس کروڑ میں بیس آدمی بھی نہیں ہوتے تو ہم بجائے اس کے کہ ان بیس آدمیوں میں شامل ہونے کا ایک بلاوجہ کا خط پال لیں تو کیا اس سے بہتر یہ نہیں ہے کہ جو بھلائیوں موجود ہیں انہی کو استعمال کریں۔ جو مواقع فراہم ہیں ان کو برت لیں۔ میسر موقع یہ ہے کہ ذوق اگر ہے اور فہم نہیں ہے تو آپ کسی بڑے نقصان میں نہیں پڑے۔ اور اگر فہم ہے اور ذوق نہیں ہے تو آپ دو کوڑی کے آدمی ہیں جس کو کہتے ہیں عالم بے عمل۔ تو ہمارے لیے یہ راستہ تو کھلا ہوا ہے کہ یہ جان لیں کہ بات کتنی بڑی کر دی، روٹ گئے کھڑے ہو گئے، دل زور سے دھڑکنے لگا، انسان کو ایسا دکھا دیا۔ تو بھائی! انسان کو جیسا علامہ نے دکھا دیا ویسا دیکھ لو، سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ تو اس سے کبھی نہ گھبرائیں کہ چیزیں ہماری سمجھ میں نہیں آرہیں۔ یہ وہم کبھی نہ پالیں کہ بعض چیزوں کو اچھی طرح نہ سمجھ سکنے کی وجہ سے گویا ہم پر ان سے تعلق کا ہر روز بند ہو گیا۔ بالکل نہیں ہوا۔ ایک روز بند ہے۔ چیزیں اپنی تحسین اور قدر شناسی کا زیادہ تقاضا ذوق سے کرتی ہیں۔ بڑی چیز کبھی اپنے فہم کا تقاضا پہلے قدم پہ نہیں کرتی۔ بڑا موضوع سب سے پہلے یہ تقاضا کرتا ہے کہ میرا ادراک کرو، محسوس کرو، واہ وا کہو، یہ پیدا کر لیں۔ اس کے لیے شاعری بہترین ذریعہ ہے۔ قرآن شریف جن لوگوں پہ اُترا تھا، جو اس کے پہلے مخاطب اور سامع تھے ان کے مقابلے میں بہت سے لوگ امت میں بعد میں پیدا ہوئے جو صحابہؓ سے زیادہ قرآن کی تفسیر کر سکتے تھے۔ آپ کا کیا خیال ہے زخشری کی طرح صرف نحوی تفصیلات کوئی صحابی بتا سکتے تھے۔ یا رازی کی طرح فلسفیانہ تاویلات کوئی کر سکتا تھا یا ابو حیان جیسا زبان کا فنی علم کسی کو تھا۔ نہیں، تو فہم میں بعد میں آنے والے بہت آگے بھی ہو سکتے ہیں لیکن وہ ذوق کہاں سے لائیں گے۔ مطلب قرآن ان کے لیے ایک building act تھا، ایک وجودی عمل تھا ذہنی عمل نہیں، فہم کی سرگرمی نہیں تھا کیونکہ وہ اصحاب ذوق تھے تو اگر یہ شعر مفہوم اور عمل ذہنی نہیں بن پارہا تو چھوڑو جانے دو۔ کسی کو موقع نہیں ملا شاعری پڑھنے کا، موقع نہیں ملا زبان شناسی کا تو کیا ہوا! اس سے وجودی تعلق تو ہو سکتا ہے، ایک عمل وجودی تو اس سے اخذ کر سکتے ہو۔ مفہوم اخذ کرنے کا عمل، پورا نہ ہو اس میں تو آپ معذور ہیں اور آپ کو کوئی تحقیر سے نہیں دیکھ سکتا لیکن اگر وجودی تعلق ہی ناقص ہو تو اس میں آپ کو کون معذور مانے گا۔ آپ دیکھیں نا کوئی کہتا ہے کہ آخری گنتی کیا ہے، چلو سکھ ہی لے لیتے ہیں۔ اب مجھ سے کوئی کہے کہ ایک سکھ پیڑ لگے ہوئے ہیں ایک سیارے پر یا ایک سکھ موتیوں سے بھرا ہوا سمندر۔ اب مجھے

سنکھ کا کچھ نہیں معلوم کہ یہ کتنے کھرب ہوا ہے۔ نہ کوئی تصور ہے، نہ کوئی اس کا مصداق ہے، کچھ بھی تو نہیں ہے نا میرے پاس، لیکن یہ سنکھ کا لفظ کہ ایک سنکھ موتی!! یہ ذوق ہے اور یہ یاد رکھیے گا۔ اس آدمی کے آدمی ہونے میں نقص ہے جس میں نامعلومیت شوق کو ہمیز نہ کرے۔ چیزیں نامعلوم ہونے کی حالت میں زیادہ پرکشش نہ ہوں تو آپ کے آدمی ہونے پر شبہ ہے۔ یہ ذوق ہے۔ حافظ کا شعر ہے آپ کو سنا رہا ہوں۔ اس کو ہم کیا سمجھالیں گے، سراسر تکیہ اور انحصار ذوق پہ کرنا پڑتا ہے: ^{۱۳}

گر بادِ فتنہ ہر دو جہاں را بہم زند
ماو چراغِ چشم و رہِ انتظارِ دوست

اگر فتنے کی آندھی دونوں جہانوں کو الٹ پلٹ کر دے۔ صورتحال یہ ہے کہ ایک آندھی چلی جس نے زمین و آسمان کو تلیٹ کر دیا، اب ایک سپاٹ میدان پڑا ہے، عدم کا میدان، اس میں دیکھیں کیا ہو رہا ہے۔ اس میدان میں بس ہم ہیں، ہماری آنکھوں کے چراغ ہیں اور دوست کے انتظار کا راستہ۔ اب اس میں وہ بد ذوق آدمی ہے جو پوچھے کہ شاعر کہنا کیا چاہ رہا ہے۔ اتنی لمبی ”رہِ انتظار“ کسی نے پینٹ نہیں کی ہوگی۔
تخیل کہتے ہیں دیکھی ہوئی صورت کو ان دیکھی صورت پر منطبق کرنا۔ ”نگاہ“ کہتے ہیں دیکھی ہوئی چیزوں سے مدد لیے بغیر غیب سے شعور اور وجود کے تعلق کے تمام تقاضے پورے کر دینے والی قوت۔ بس یہ یاد رکھیے گا اس شعر کے یہ دو بہت اہم لفظ ہیں۔ تخیل کا میدان تشبیہ ہے، عالم تشبیہ، اور نگاہ کا میدان عالم تنزیہ ہے۔

گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند
میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں

دیر و حرم اور کعبہ و سومنات ہم معنی لفظ ہیں، ان کی تکرار کیوں ہے یعنی کعبہ و سومنات کے ساتھ دیر و حرم کی کیا ضرورت ہے۔ جب دیر و حرم کہ دیا تو کعبہ و سومنات کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ دیر و حرم اور کعبہ و سومنات میں کیا مناسبت اور کیا نسبت ہے۔ یہ شعر ایسے بنا ہے جیسے آپ دو دھاگوں کا ایک کپڑا بنائیں اور دونوں دھاگے ایک دوسرے سے لڑ رہے ہیں، یعنی تانا دثمن ہے بانے کا۔ پھر بھی دونوں کپڑا بنانے میں شریک ہیں۔ ان کی لڑائی سے کپڑا بنا ہے۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ ان کا ایک دوسرے سے جدلیاتی تکمیلی تعلق ہے۔ (dialectical complementariness) یعنی متضاد ہم آہنگی ہے۔

اس شعر میں تشبیہ جس اصول کے طور پر آتی ہے، یہ تشبیہ کسی عذر یا کسی نارسائی سے نہیں پیدا ہوتی۔ تشبیہ اپنی جگہ ایک اصول ہے اور اس کا مطلب ہے کہ صورت بھی حقیقی ہے۔ عارفانہ وحدت پرستی میں کہا جاتا ہے کہ صورتیں غیر حقیقی ہیں، وہی ہیں۔ تو تشبیہ کا اصول اس نقطہ نظر کو درست محل میں رکھنے کا تقاضا کرتا

ہے اور تشبیہ کے principia ہونے کی جہت یہ ہے کہ وجود اور شہود جڑواں ہیں۔ وجود حقیقت الحقائق ہے اور شہود وجود کی صورت ہے۔ جس طرح وجود سے چیزیں پھوٹی ہیں اسی طرح شہود سے وجود کا ادراک اور شعور پیدا ہوتا ہے، اسی سے وجود کے مظاہر پھوٹتے ہیں۔ اس جہت سے صورت بھی بہ درجہ خود حقیقی ہے یعنی صورت غیر اصلی نہیں ہے۔ یہ سمجھنا چاہیے۔ اسی غزل کے دوسرے شعر میں آیا تھا ”میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں“۔ ”نگاہ“ کیا ہے؟ یہ ”تحقیق“ ہے۔ تحقیق کا مطلب ہے صورت سے حقیقت تک پہنچنا۔ کثرت سے وحدت تک پہنچنا۔ ”نگاہ“ تحقیق ہے۔ ”نگاہ“ کا مطلب ہے حق کی صورتوں سے حق کی ذات تک پہنچنا۔ اس مصرعے میں ”نگاہ“ کا مطلب یہی ہے۔ اگر ہم ”نگاہ“ کا مطلب آزاد رکھ کے بھی کریں تو یوں کہیں گے کہ عقل کا وہ عمل تحقیق جو صورت سے حقیقت تک پہنچنے کے لیے ہوتا ہے، لیکن کیونکہ یہاں تجلیات کا لفظ آ گیا ہے لہذا ہم ”نگاہ“ سے عرفانی تحقیق کے معنی لیں گے کیونکہ تجلیات وغیرہ عقل والوں کی اصطلاح نہیں ہے۔ تو اس حوالے سے ”تحقیق“ شعور عرفانی کی وہ حرکت ہے جو ثابت شدہ صورتوں کو تسلیم شدہ حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ بنائے۔ گویا یوں سمجھ لیجیے کہ اقبال خود آ کے بتا گئے ہیں۔ یہ کہہ رہے ہیں کہ میرا جذبہ عرفان اتنا زیادہ ہے کہ تیرا ہی نظام ظہور، تیری اپنی ہی صورتیں، اُس جذبہ تحقیق کو شہادت نہیں ہیں۔ اس جذبہ تحقیق کی تحمل نہیں ہو سکتی۔ ان میں جو اپنی اپنی حقیقت کی طرف نشان دہی کا ایک ضابطہ رکھا ہوا ہے۔ اس ضابطے میں میرے جذبہ تحقیق سے خلل اور رخنے پڑ جاتا ہے، وہ صورتیں اپنی استعداد سے زیادہ کام کرنے پر مجبور ہو جاتی ہیں۔ یہ ہے خلل۔ خلل میں جو کثرت معنی چھپی ہوئی ہے اس کا ایک مزید جزو ہم بتا رہے۔ اب آپ نے دیکھا کہ نگاہ جستجو کا ایک آلہ ہے، نگاہ جستجو کا مبداء ہے، یہی جستجو جس کا مبداء عمل میں آ رہا ہے۔ ”گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند“۔ کیونکہ مجھے ظہور آفاقی کے پورے نظام میں اپنی مراد کا حصول نہیں ہو سکا ہے، تو میں نے آفاق میں تیرے ظہور کے اصول ایجاد کیے ہیں، یعنی آفاق میں اپنے زور تحقیق سے تیرے لیے ایسا ماحول ایجاد کیا ہے جس میں تو آفاقی تنکنا نیوں سے بے نیاز ہو کر اُسے اپنا مظہر بنا سکے۔ یہ نازک مضمون ہے اس کو کھولنا ہوگا۔ جستجو تو ہم سمجھ چکے کہ صورت سے اس کی حقیقت تک پہنچنا۔ اس جستجو کا پورا میدان صورت کا میدان ہے۔ دوسرا یہ کہ صورت کے میدان کے بارے میں صاحب جستجو کو یہ تجربہ یقین تک پہنچا چکا ہے کہ اس میں حقیقت کی سمائی نہیں ہے۔ یہ حقیقت کا احاطہ نہیں کر سکتی، یہ حقیقت کے مکمل اظہار سے قاصر ہے۔ یہاں تک پہنچنے کے بعد اب علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ اسی کارگاہ صورت میں، اسی اقلیم صورت میں، انسان ایسے تصورات عملاً برپا کر کے دکھا رہا ہے جو حقیقت کی سمائی بھی رکھتے ہوں اور اس کو ظاہر بھی کر سکیں۔

تزیین کا ہدف رکھنے والے عمل کا میدان کا صورت ہی ہوتا ہے ورنہ تو تزیین، محض ایک تصور بن کے

رہ جائے۔ اسے بھی کھولتے ہیں۔ ”نگاہ“ کہتے ہیں جس کا مقصود حالت تنزیہ میں ہو لیکن جس تک پہنچنے کا راستہ تشبیہ سے گزرتا ہو۔ تو ”نگاہ“ حقیقت کے ادراک کے اس عمل کو کہتے ہیں جو صورتوں سے ہوتا ہوا حقیقت تک پہنچے۔

اصل مسئلہ ہے موجود ہونا۔ موجود ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ ظاہر ہونا اور مخفی ہونا۔ موجود ہونے میں ایک جزویت ہے۔ اس کے لیے اظہار ضروری ہے۔ موجود ہونے میں ایک اصلیت ہے جس کے لیے خفا ضروری ہے۔ یعنی ہم جتنے ظاہر ہیں ہم اس سے زیادہ ہیں۔ ہم جتنا بھی ظاہر ہوتے جائیں گے ہمارا مرکز ہستی یعنی ہماری انا، اس سے زیادہ ہوگی، اس سے ماورائیت کی حالت میں ہوگی۔ کیونکہ اگر وجود کے تمام مراتب میں یہ ماورائیت (transcendence) نہ ہو، قانون وجود یہ نہ ہو تو پھر ذات کا قیام اور تصور محال ہو جائے گا۔ ذات کسے کہتے ہیں (ego)، انا، خودی جو بھی نام دے دیں۔ تو میں اپنے پورے اجزائے اظہار سے الگ اور زیادہ ہوں، ان اجزاء سے غیر مربوط اور غیر منسوب رہے بغیر۔ کیونکہ اگر میرے اجزائے اظہار ہی کو کل ”میں“ سمجھ لیا گیا تو پھر یہ اجزائے اظہار مشترک ہیں۔ یہ سب میں پائے جاتے ہیں تو ذات یا ”میں“ کے لیے ضروری ہے امتیاز۔ انا نام ہے کہ ”میں“، ”تو“، ”نہیں“، ”وہ“، ”میں“، ”نہیں“۔ تو اگر ہم نے اظہار تک اپنے وجود کو محدود کر لیا تو یہ امتیاز باطل ہو جائے گا۔ اگر ہم نے اظہار تک اپنے وجود کو محدود کر لیا تو یہ نچلا مرتبہ وجود ہے۔ وجود کے اعلیٰ مرتبے میں یہ ضرورت اور زیادہ شدت سے وارد ہوگی۔ اس کے کچھ اور بھی معنی ہیں لیکن وہ بعد میں سہی۔ فی الحال اتنا بیان کافی ہے۔ تنزیہ کہتے ہیں خود کا خود سے بلند ہونا۔ ہم بعض ظاہری اسباب کی بنیاد سے ”میں“ ہیں اور ہم بعض غیر ظاہری اسباب کی بنیاد پر بھی ”میں“ ہیں۔

گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند

میری تحقیق کا میدان کار صورت ہے اور اس کا مطلوب صورت سے ماوراء ذات ہے۔ جب اس نے اس پورے نظام صورت کی بے استعدادی اور تنگی کا مشاہدہ کر لیا کہ اس میں حقیقت الحقائق کے اظہار کی، اس کا مظہر بننے کی اور میرے جذبہ تحقیق کو ہمیز لگا دینے والے مقصود اور ہدف بننے کی استعداد ہی نہیں ہے، یعنی اس کی کسی بھی صورت میں وہ صلاحیت نہیں ہے جو میرے لیے اگلی منزلوں کا قابل تسلیم اور اطمینان بخش اشارہ بن سکے۔ وجود کا نظام کیا ہے! اظہار نے وجود کے نظام کی پابندی کرتے ہوئے دیر و حرم کا اصول وضع کیا۔ دیر و حرم کا دائرہ بنایا اور دیر و حرم کے اس اصولی تصور کو جو صورتوں کے اصل نقائص کا ازالہ کرنے کے لیے بنایا تھا اس تصور کو میں نے صورتوں کی اقلیم میں وارد اور برپا کر کے بھی دکھا دیا۔ دیر و حرم وہ اصولی تصور ہے جو صورت میں اپنے حقائق کا مظہر بننے کی استعداد پیدا کر سکتا ہے، کعبہ و سومات اس تصور کے عملی مصداقات ہیں۔ مزید یہ دیکھیے کہ حالانکہ میری جستجو ہی نے دیر و حرم کا اصول وضع کیا تھا لیکن اپنے ہی وضع

کیے ہوئے اصول کی طاقت پر چلتے ہوئے جب میں نے اس کا عملی امتحان کیا تو پتا چلا کہ میرا تصور اپنے مصداق پیدا ہو جانے کے باوجود اس طرح کی صورتوں پر منبج ہوا ہے جس سے غیر مطمئن ہو کر میں نے وہ تصور تراشا تھا۔ یعنی جذبہ تحقیق نے دیر و حرم کی نقش بندی کروائی۔ عمل تحقیق نے اس ”نقش بندی“ کو بھی ناکافی جانا۔ یہ ہے فغاں ”میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں“

جذبہ تحقیق حق کی دید تک پہنچنے کا نام ہے۔ تو دید کے بارے میں تمام تصورات صورت اساس ہیں۔ یہ ہمارا جذبہ تحقیق ہے جو ہمیں اس بات کو باور کرنے پر مائل کرتا ہے کہ ہم صورت کی اُس آخری قسم تک پہنچ سکتے ہیں جہاں صورت اور اس کی حقیقت میں دوئی نہ رہ جائے۔ پس جذبہ تحقیق اس جگہ تک پہنچنے کا نام ہے۔ کعبہ و سومنات میں کعبے کو اگر ہم لے لیں تو کعبے کی تعمیر امر ربی سے ہوئی ہے۔ میرے اقتضائے فطرت کو دیکھتے ہوئے۔ یعنی کعبہ خدا کے حکم سے میرے اقتضا کی تسکین ہے۔ دوسرا مرحلہ یہی تھا کہ جستجو کس درجے میں ہے اور فغاں کس درجے میں ہے۔ جستجو فطرت کے درجے میں ہے، فغاں فعلیت کے درجے میں ہے۔ یہ حقیقت انسانی کا بیان ہے اور حقیقت انسانی کے اس درجے کا بیان ہے جہاں وہ حق سے متقابل حالت میں پہنچ کر اپنے فطری کمال کو عمل میں رکھنا چاہتی ہے۔ یہ جو میری جستجو، میری نگاہ، میرے تجلیات، یہ حقیقت انسانی کا ہمارے اندر عمل میں آ جانا ہے۔ یہ گویا کل انسان ہے جو اپنی فطرت سے اپنی دوری کو ختم کر کے اپنی فطرت کی آواز بننے پر قادر ہو گیا ہے۔ گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند، کیونکہ میرے اندر فطرت فعال حالت میں موجود ہے، لیکن میری ہستی کے جو قیود ہیں، مجھے جس ماحول میں رہنا سپرد ہوا، اس ماحول کی بندشوں کی وجہ سے میری فطرت کا فعال ہونا نتیجہ خیز ثابت نہیں ہوا۔ میری فطرت حضور الہی پر مبنی ہے، میری حالت غیاب پر قانع ہے۔ یعنی میری حالت غیاب کے اصول پر ہے جبکہ میری فطرت حضور کے اصول پر ہے۔ ان دونوں کے ٹکراؤ کو میں حل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ میں اپنی حالت کو اپنی فطرت کے مطابق بنا کر اسے دوبارہ اس حضورِ اصلی پر بحال کرنا چاہتا ہوں جس کا میری فطرت کو حال اور تجربہ حاصل ہے۔ تو یہ جستجو کسی پہلی مرتبہ ملنے والے مقصد کی جستجو نہیں ہے۔ یہ ملے ہوئے مقصود، حاصل شدہ مقصود، کو اپنے دوسرے مرتبہ وجود میں گم ہو جانے کی وجہ سے دوبارہ ڈھونڈنے اور پانے کی کوشش ہے۔ یہ جستجو کسی نامعلوم کی جستجو نہیں ہے، یہ جستجو کسی جہول کی جستجو نہیں ہے۔ اس نکتے کو ذہن میں رکھنا چاہیے۔ یہ جستجو کھوئی ہوئی حالت کی جستجو ہے، یہ جستجو فطرت کے اصلی مشمول و مافیہ کو دوبارہ پانے کی جستجو ہے، یہ جستجو میرے زمانِ ظہور کو اس مکانِ غیاب پر وارد کرنے کی کوشش ہے۔ میں نے دورِ حضور کو اس عہدِ غیاب پر حاکم بنانے کی کوشش کی۔ یہ ہے جستجو دیر و حرم کی نقش بند کہ جس حضور میں میں نے وحدت اور کثرت کے اصلی ہونے کے احوال حاصل کیے تھے اُن احوال کی میں تجدید کرنا چاہتا ہوں اس عالمِ حجاب میں۔ اس وجہ

سے دیر و حرم کی نقش بندی کر رہا ہوں لیکن میرا یہ پورا عمل ایک المیے پر ختم ہوا ہے۔ میرا یہ پورا عمل میری نارسائی میں کمی نہیں کر سکا۔ میرا یہ پورا عمل میری حالتِ حجاب کو رفع نہ کر سکا۔ یہ ہے یہ شعر کہ میں نے دیر و حرم کی نقش بندی اپنی فطرت کے احوال پر کھڑے ہو کر کی تھی، ان کا اعادہ کرنے کے لیے کی تھی، ان کو دوبارہ عمل میں لانے کے لیے بھی تھی، لیکن کیونکہ اس کوشش میں نظامِ صورت کے قوانین کا خیال رکھنا لازم ہے لہذا اس نظامِ صورت کے اندر جو اسخِ نقائص ہیں وہ میری اس جستجو کی تکمیل میں بھی آڑے آ گئے۔

اب پھر عرض کرتا ہوں کہ میری فطرت کا مرکزی حصہ یہ ہے کہ وحدت اور کثرت دونوں حقیقت الحقائق کے اوصاف ہیں اور دونوں اپنی اصلی حالت میں ماورائے صورت ہیں۔ وحدت بھی اصلی ہے، کثرت بھی اصلی ہے، اُس حقیقت سے منسوب ہو کر۔ اور وحدت و کثرت کے حقیقی ہونے کا پہلا مرتبہ ماورائے صورت ہے۔ اُس ماورائے صورت مرتبے کا شعور مجھے فطرتاً حاصل ہے۔ یہ میری فطرت کا سب سے قیمتی سرمایہ ہے کہ میں نے حق کو اس کے ظہور کے قطبین کے ساتھ تجربہ کیا۔ وحدت و کثرت حق کے ظہورِ اولین کے قطبین ہیں۔ حق وحدت سے بھی اُسی طرح ماورا ہے جس طرح کثرت سے ماورا ہے۔ وحدت اس کے لیے ایجابی بندش ہے اور حق ہوتا ہی وہ ہے جو بندش قبول نہ کرے۔ تو وحدت ایجابی قید ہے اور کثرت سلبی بندش ہے۔ حق کو لازماً وحدت والا ہونا چاہیے، حق کو لازماً کثرت نہ رکھنے والا ہونا چاہیے، یہ ایک ایجابی بندش ہے، دوسری سلبی بندش ہے، تو حق خود بندش ہی سے ماورا ہے، بندش کی ان دو بنیادی قسموں سے بھی ماورا ہے تو حق فی نفسہ وحدت اور کثرت دونوں سے ماورا ہے۔ وحدت اور کثرت دونوں حق کے ہم عمر مظاہر ہیں۔ حق سے جڑے ہوئے مظاہر کی تاریخ اگر نکالی جائے تو ان مظاہر کا اصول وحدت و کثرت ہے۔ ایسی وحدت جو کثرت کو جھک نہیں سکتی، ایسی کثرت جو وحدت کو ڈھانپ نہیں سکتی کہ میں اس بظاہر باہمی تضاد کا انداز رکھنے والی حالتِ ظہور سے مانوس کر کے بھیجا گیا ہوں۔ تو ظہور اپنی اولین حالتوں میں ایک دو پروں والے مقدس پرندے کی طرح ہے۔ مجھے اس پرندے کے دونوں پروں کے سائے میں رہنے کا اپنی تاریخِ فطرت میں تجربہ حاصل ہے لیکن یہاں بھیج کر کثرت بھی فساد پذیر ہو گئی، کثرت بھی حق سے جوڑنے کے لیے ناکافی ہے اور یہاں پائی جانے والی صوری وحدت بھی حق تک آپ سے وابستہ ہونے یا رہنے کے لیے ناکافی ہے۔ میں نے صورت کے اس پورے نقص کو اپنے اوپر اثر انداز نہ ہونے کے لیے دیر و حرم کا اصول اپنی فطرت سے اخذ کیا۔ وحدت اور کثرت کے حقیقی ہونے کا اصول اپنی فطرت سے اُبھر کر میرے شعور میں آیا۔ یہ ہے نقشِ بند کا مطلب۔ تو اپنی فطرت کے دیے ہوئے اس تصور کو جب میں نے کعبہ و سومات سے نسبت دے کر دیکھا تو یہ پایا کہ ان تصورات میں جو معارف اور جو تجربات اور جو احوال سمٹے ہوئے ہیں اُن معارف اور احوال کی کوئی تسکین بھی ان سے نہیں ہو رہی۔ کیوں؟ کیونکہ صورت کا خاصہ یہ ہے کہ اگر معنی کو مصور کر دیا جائے تو بھی

صورت کا قاعدہ یہ ہے کہ صورت معنی پر غالب آ کے رہتی ہے۔ معنی کو آپ مصور کربھی دیں تو بھی اس نظام صورت کے جبر کی وجہ سے معنی صورت پر غالب نہیں رہ پاتے۔ کعبہ و سومات دراصل وحدت اور کثرت کے حقیقی ہونے کو محفوظ حالت میں ظہور دینے اور متحضر کروانے کے لیے بنائے گئے تھے لیکن صورت کا قاعدہ یہ ہے کہ یہ معانی کو کھالیتی ہے، یہ معانی پر غالب آ جاتی ہے۔ معانی پر غالب آ جانے کی وجہ سے خود یہ کعبہ و سومات بھی اپنی بنائے قیام سے گویا خالی ہو گئے اور یہ میری فطرت کے اس تجربے کی تصدیق کرنے سے قاصر رہ گئے ہیں جو مجھے وحدت اور کثرت کے حقیقی ہونے کے بارے میں حاصل ہے۔

”فغاں“ یہاں بہت بامعنی لفظ ہے۔ جانا ہوا انجان بن جائے تو آدمی جو شکایت کرتا ہے وہ فغاں ہے۔ فغاں نامعلوم کے نامعلوم رہنے پر نہیں کی جاتی، فغاں نامشہود کے غائب رہنے پر نہیں کی جاتی، فغاں تصوراتی چیز کے حاصل نہ ہونے پر نہیں کی جاتی۔ فغاں کی جاتی ہے کہ جس کو میں خوب جانتا تھا اس نے منہ موڑ لیا ہے یا اپنے آپ کو ڈھانپ لیا ہے اور میرے ہر جتن کے باوجود اپنی دوبارہ رونمائی پر راضی نہیں ہے۔ یہ فغاں ہے۔ دیکھیے حریم ذات میں ہلچل پیدا کرنے کے لیے نوائے شوق چاہیے، بتکدہ صفات میں غلغلہ پیدا کرنے کے لیے بھی نوائے شوق چاہیے، اور چونکہ ذات و صفات تھاق کے مبداء ہیں تو وہاں تو نوائے شوق سے کچھ اثر پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ صورت کے تابع نہیں ہے لیکن صورت کے نظام میں یہ نوائے شوق فغاں بن گئی۔ جونوائے شوق فاتحانہ انداز میں عروج کر رہی تھی وہ نوائے شوق ایک کراہ بن کر رہ گئی ہے عالم صورت میں — یعنی ادنیٰ مرتبہ اسے کہتے ہیں کہ بڑے نتائج پیدا کرنے والی قوت کند ہو کر رہ جائے۔ یہ فغاں وہی ہے جو اوپر نوائے شوق ہے، یہ یاد رکھیے گا۔ نوائے شوق کیا ہے؟ میں جانتا ہوں کہ اُس تک پورا نہیں پہنچ سکتا لیکن پھر بھی اس کی کشش غالب ہے مجھ پر اور اس کی کشش موجب ہے میری پیش قدمی کی اور فغاں کہتے ہیں کہ یہاں کام نہیں بنے گا۔ میرے اندر موجود تصویر کے لیے یہ فریم چھوٹا ہے۔

”رستخیز“ بھی بہت اہم لفظ ہے۔ رستخیز کا لفظی مطلب تو حشر ہے۔ یعنی قیامت۔ تو رستخیز میں آپ دیکھیے کہ کیا معنویت ہے۔ رستخیز کا پہلا مطلب ہے اس نظام صورت کی فنا اور اگلے نظام صورت کی بنیاد ڈالنا۔ اگلے نظام کی تاسیس، اس نظام کی فنا۔ رستخیز کا مطلب ہی، صورتوں کی اکھاڑ پچھاڑ ہے۔ یہاں سے نکلیں گے تو اگلے عالم میں کھڑے ہوں گے۔ یہ ہے قیامت کہ میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومات میں، کہ کعبہ و سومات میں میری فغاں سے ایک قیامت برپا ہے یعنی میری فغاں کعبہ و سومات کو صورت کے اصول پر کھڑا نہیں رہنے دے گی اور ان کو اپنی اس موجودہ حالت سے نکال کر حق کا واقعی مظہر اور ظرف بننے کی استعداد فراہم کرے گی۔ رستخیز کبھی غیر نتیجہ خیز نہیں ہوگی۔ رستخیز کا لفظ جب بھی آئے گا تو سمجھ لیں کہ اس کا نتیجہ یقینی ہے۔ قیامت کبھی بلا نتیجہ نہیں ہوتی۔ اس نتیجے کا تعلق اُسی چیز سے ہوگا جس کو یہاں فنا کیا جا رہا ہے۔ تو کعبہ و

سومنات میں رستخیز کا مطلب ہے کہ کعبہ و سومنات اپنی صوری بندشوں سے نکل کر اپنی معنوی بنیاد پر قائم ہوں گے۔

اس میں دو مسائل پیدا ہوئے۔ پہلے مسئلے کا حل تو یہ ہے کہ کعبے کی بنیاد ڈالی گئی تھی اللہ کا سب سے بڑا مظہر بنانے کے لیے۔ اللہ کا سب سے بڑا مظہر بننے کا ثبوت اس کا قبلہ ہونا ہے، تو جو مظہر قبلہ ہوگا یعنی اللہ کی طرف یکسوئی کا ذریعہ ہوگا اُسے گویا اللہ نے اپنی مظہریت کا ملہ تفویض کی ہے۔ کعبے کی اصل یہ ہے کہ وہ ہمیں اللہ کی طرف یکسو رکھنے کے لیے نشان بن کے رہے۔ کعبے کی یہ اصل ہماری صورت خوئی کی وجہ سے برقرار نہیں رہ سکتی۔ ہم نے کعبے کو اللہ کی طرف یکسوئی کا زندہ معنوی روحانی مرکز بنانے کی بجائے کچھ اور بنا کر رکھ دیا۔ اب کعبہ اللہ کو ظاہر کرنے سے زیادہ اللہ کو چھپانے والی ایک صورت بن کر رہ گیا۔ اسی طرح سومنات تھا۔ سومنات بنا تھا اللہ کے ظہور کی دوسری اصل یعنی کثرت کو محفوظ رکھنے کے لیے، کثرت کو مصور کرنے کے لیے، کثرت کو مرکز دینے کے لیے۔ وہاں بھی یہ ہوا کہ وہ جس کثرت کا مظہر بننے کے لیے کھڑا کیا گیا تھا، اس کثرت کے اظہار کے جو عناصر تھے اُن عناصر کو اصول و مقاصد کا درجہ دے دیا۔ گویا وہ بھی صورت کے بالکل تابع ہو گیا۔ صورت کے تابع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اب صورت کھلنے والا دروازہ نہیں ہے، صورت غالب آ کر مقفل دروازہ بنتی ہے۔

یہ وہی بات ہے کہ دلائیں خود مدلول بن جائیں، علامت، معلوم کی جگہ لے لے، signifier خود signified بن جائے۔ شعر یہ کہ رہا ہے کہ اس عالم صورت میں حقیقت سے متعلق رہنے کے لیے جو دو صورتیں داخل کی گئی تھیں اظہار اور ادراک دونوں سطحوں پر، ان کو بھی صورت کے غلبے نے متاثر کر دیا، وہ خود ایک صورت بن کر رہ گئے۔ صورت کے دو کام ہوتے ہیں، حجاب بن جانا اور اپنے سے اوپر اور ماوراء کو ظاہر کرنا۔ تو صورت غالب آ کر ہمیشہ حجاب بنتی ہے، اب یہ خود صورت بن گئے ہیں یعنی اللہ کو ظاہر کرنے کے بجائے، اللہ کی شان وحدت و کثرت کو ظاہر کرنے کے بجائے، اس کے اوپر پڑا ہوا پردہ بن گئے۔ تو فغاں اسی حالت میں کر رہا ہوں کہ یا اللہ! جو آئینہ آپ نے اپنے دیکھنے کو دیا تھا، اس پہ اچانک گرد و کدورت آ گئی، اس پر اچانک کسی نے پردہ ڈال دیا ہے۔ بس یہی فغاں ہے۔ اس غزل کا یہ شعر روایتی ہے، یعنی بہت لوگوں نے کہا ہے لیکن اقبال نے اس کو الگ فضا میں استعمال کیا ہے۔

اللہ نے جو کچھ کیا ہے اس کا اقتضا میری فطرت میں رکھا ہے۔ اللہ نے دیر و حرم کی شکل میں اپنے ساتھ عارفانہ اور عاشقانہ نسبت کا اقتضا میری فطرت میں رکھا ہے اور کعبے کی شکل میں اسی اقتضا کی تکمیل کی۔ سومنات شکار ہوا ہے شان کثرت کو نہ سمجھنے سے، کعبہ اوجھل ہوا ہے شان وحدت کو نہ سمجھنے سے۔ دونوں ایک ہی درجے پر آ گئے لیکن اگر ہم کہیں گے کہ مکہ المکرمہ کے وسط میں بنی ہوئی ابراہیمی عمارت اور گجرات میں

محمود غزنوی کا ڈھایا ہوا سومنات یہاں ایک کر دیا گیا، تو ایسا نہیں کیا گیا۔

غرض اس شعر سے آپ ایک قیمتی بات اخذ کر سکتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ کثرت کے بارے میں مروج تصور کی اصلاح کر سکیں، کیونکہ اللہ کی دو شائیں ہیں، وحدت اور کثرت۔ اگر فلسفیانہ انداز میں بات کریں تو یہ کہیں گے کہ وحدت ایک ایسا جامع اور مانع تصور ہے جس کا موجد ذہن ہے۔ اس دعوے کے زور کو آپ کم نہیں کر سکتے۔ آپ جو بھی وحدت کہیں گے، اس کا بانی ذہن ہے۔ یہ ایک عجیب طرح کی قید لگ جاتی ہے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اللہ ماورائے وحدت ہے۔ دوسرے یہ کہ وحدت کا کوئی ایک مطلب بھی کثرت سے تقابل اور نسبت کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ وحدت ایک ایسا لفظ اور معنی ہے جو کثرت کے تجربے اور شعور سے حاصل ہوا ہو۔ اس کے بارے میں ہم کیسے کہیں گے کہ وحدت اس کے لیے بھی جاری اور وارد ہے۔ وحدت ہمارے ادراک کی ضرورت ہے، اللہ کے ہونے کی ضرورت نہیں ہے، اللہ کی ذات کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ تو ذات کے بارے میں ہمارے شعور و ادراک کا ایک مقولہ ہے یا اسلوب ادراک ہے۔

اللہ تعالیٰ جن جن صفات کو اپنے سے منسوب کرتا ہے ان سے اسماء بھی بناتا ہے۔ اس کے بہت بڑے معنی ہیں جس کا لب لباب یہ ہے کہ کثرت حقیقی ہے۔ یہ تکلف ہے کہ اللہ رحمن ہوتے ہوئے قہار ہے۔ مطلب ان کے درمیان معنوی لین دین کرنا یہ نہ تکلف ہے۔ تکلف یہ ہے کہ وہ قہر بھی کرتا ہے تو تقاضائے رحمت سے کرتا ہے۔ اسم اور مسمیٰ میں عینیت وجودی ہے، غیریت شہودی ہے۔ یہ غلط ہے کہ یہ ہمارا ادراک ہے۔ اگر اسم اور مسمیٰ عین یک دیگر ہیں تو کثرت حقیقی ہے۔ اسم نام ہے ظہور کو اصول بنانے کا۔ اسم عبارت ہے ظہور کی اصل قائم کرنے سے۔ ظہور نام ہے اصول کثرت کی کار فرمائی کا۔ کثرت اگر اصلی نہ ہو تو ظہور باطل، بے معنی، لغو اور مہمل ہے جبکہ ظہور کوئی ایسی چیز نہیں ہے۔ ظہور اس ذات کے بارے میں میرے ادراک و شعور کی کل متاع ہے۔ تو ہم صرف ذات کے نام سے تنزیہ قائم کرتے ہیں اس کا کوئی شہود نہیں رکھتے۔ کوئی شعور نہیں رکھتے۔ اس ذات کو ماننے کے جتنے آداب اور مراحل اور صورتیں ہیں وہ کثرت کے اصلی ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ تو کثرت اگر اصلی نہ ہو تو خدا کے ماننے کے لیے جو اثبات شعوری درکار ہے وہ ممکن نہیں رہے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اللہ حالت تنزیہ میں ہے اور رحمن ہے، رحیم ہے، غفار ہے، قہار ہے، محی ہے، ممیت ہے تو میرا سرا ادراک کثرت ہے۔ جیسے ہی آپ کثرت کے اصلی ہونے کو ہٹائیں گے ویسے ہی اللہ میری نظر میں، میرے شعور کی نظر میں ایک تصور رہ جائے گا۔ اسی وجہ سے ابن عربی نے کہا تھا کہ تنزیہ کا، تنزیہ محض کا مطلب تعطیل ہے۔ تعطیل کہتے ہیں تصور کو۔ تصور میری مخلوق ہے یعنی منزہ محض ذہن کی مخلوق ہے، وحدت محض ذہن کی مخلوق ہے۔

بہر کیف یہ شعر اس خاندان کا ہے جس سے غالب کا یہ شعر متعلق ہے: ۳۲

دیر و حرم آئینہ تکرارِ تمنا
واماندگی شوق تراشے ہے پناہیں

یہ کہ رہے ہیں کہ میرا شوق واماندہ نہیں ہے لہذا میں پناہ نہیں تراش رہا، میں فغاں کر رہا ہوں۔ بس یہی مسئلہ ہے جو غالب اور ان میں مشترک ہے۔ ”آئینہ تکرارِ تمنا“ دنیا کی سب سے بامعنی ترکیبوں میں سے ایک ہے۔ دیر و حرم کو ”آئینہ تکرارِ تمنا“ کہنا حکیمانہ شاعری کا معجزہ ہے۔ تمنا وہی ہے جس کو ہم نے اقتضائے فطرت کہا اور اقبال اسے ”جستجو“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ علامہ یہ کہ رہے ہیں کہ گرچہ میری تمنا دیر و حرم کی آئینہ ساز ہے۔ (آئینہ ساز اور نقش بند ہم معنی ہیں) اور ”تکرارِ تمنا“ ان کے ہاں جستجو ہے کہ یہ جستجو پائی ہوئی چیز کی جستجو ہے۔ وہ بھی یہ کہ رہے ہیں کہ یہ تمنا اپنے پیدا ہونے کا جواز رکھنے والی حالت حضور سے پہلی مرتبہ پیدا ہوئی اور اب غیاب میں پھر ابھر رہی ہے۔ حضور میں پیدا ہوئی اور غیاب میں ابھر رہی ہے لہذا اُس نے دیر و حرم بنالیا۔ آئینے میں بھی نقش قائم کیا جاتا ہے۔ آئینہ سازی کی بجائے انھوں نے نقش بندی کہا۔ فرق صرف یہ ہے کہ غالب نے اپنے شعر میں سے اپنے آپ کو نکال دیا، علامہ نے اپنے آپ کو داخل رکھا اور کہا کہ میری منہا فغاں پر ہے۔ غالب کی انتہا دستبرداری یہ ہے۔ میں فغاں کرتا ہوں، میں مایوس نہیں ہوں۔ فغاں کہتے ہی اُسے ہیں کہ جہاں مایوسی کے اسباب ظاہر ہوں، امید کا پہلو مخفی ہو۔ رونا آدمی ہی ہے۔ رونا صرف اظہارِ غم کے لیے تھوڑی ہے، رونا تسکینِ غم کے لیے ہے۔ رونے کا اصل مقصد تسکین ہوتا ہے، التہاب نہیں۔ غالب کہتے ہیں کہ میں رونے پہ بھی تیار نہیں۔ علامہ اقبال کہتے ہیں کہ نہیں، میں روتا رہوں گا کیونکہ مجھے رونے سے اُمید ہے کہ میری تمنا بر آئے گی۔

آگے بڑھنے سے پہلے اس شعر کے بارے میں اٹھائے گئے نکات کا خلاصہ کر لیتے ہیں۔ اس شعر کی معنوی اہمیت بہت زیادہ ہے اور اس میں اس سے پہلے کے دونوں اشعار کی تکمیل کی گئی ہے اور اگلے اشعار کا معنوی جواز اور معنوی اساس فراہم کی گئی ہے۔ اتفاق کی بات ہے کہ یہ شعر گنتی کے اعتبار سے بھی بیچ کا شعر ہے کہ یہ اپنے اوپر کے شعروں کو ایک تکمیلی ارتکاز کے ساتھ اپنے اندر سموتا ہے اور اگلے شعروں کو اُن کا معنوی پھیلاؤ فراہم کرتا ہے۔ فنی اصطلاح میں یہ شعر گویا اس غزل کا مؤکد (emphasizer) ہے۔ اس سے پہلے کا شعر ایک لاہوتی معنویت (divine meaningfulness) کا ماحول رکھتا ہے۔ اس کے بعد والا انسانی معنویت کا منظر نامہ ہے۔ ان دو کے بیچ ایک برزخ کے طور پر یہ شعر ہے، اس لیے اس کی بہت اہمیت ہے۔ اسے یاد رکھنا چاہیے۔ اس شعر میں انتہائی عرفانی مسلمہ کو ایک معنوی حرکت دی گئی ہے، یعنی ایک معنوی dynamism دیا گیا ہے۔ وہ عرفانی مسلمہ یہ ہے کہ حق ایک تو ذات کے طور پر حقیقت ہے اور دوسرے

انسان میں موجود اقتضا کے طور پر بھی موجود ہے۔ یعنی حق کے موجود ہونے کے دو انداز ہیں، دو یکساں طور پر مستند انداز۔ ایک انداز ہے اس کا بذات خود موجود ہونا اور دوسرا انداز موجودیت انسان کے فطری اقتضا کی بنیاد اور منتہا کے طور پر موجود ہونا ہے۔ حق اپنے طور پر اپنے آپ میں اپنی ذات سے موجود ہونے کی حالت میں منزہ محض ہے، pure transcendence کا نام ہے۔ اس کو اپنے موجود ہونے کے لیے نہ کسی اختیار کی ضرورت ہے، نہ کسی ارادے کی ضرورت ہے، نہ موجود ہونے کے دیگر قیود و شرائط کو پورا کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کو کہتے ہیں، محضیت (pure transcendence)۔ یہ تنزیہ محض اپنا ایک متوازی تناظر بھی رکھتی ہے۔ انسانی فطرت کا بنیادی اقتضا بن کر حق موجود ہونے کے دونوں انداز کی بنیاد بن جاتا ہے۔ موجود ہونے کا ایک طرز ہے تنزیہ اور ماورائیت، ایک انداز ہے تعلق اور نسبت۔ حق اپنے علاقہ و نسبت یا اپنی تشبیہ کو انسانی فطرت میں اقتضا کے طور پر حاضر ہو کر پورا کرتا ہے۔ یہ ہے اس غزل کے معنی کی انتہائی بنیاد۔ اس کو چھوئے بغیر اس غزل کے مضامین اور اس میں استعمال ہونے والے لفظوں کا صحیح غلط مطلب آپ کو کہیں دور تک نہیں پہنچائے گا۔ اب دیکھیے، یہ شعر کہ کیا رہا ہے۔

شعر یہ کہ رہا ہے کہ حق میری فطرت کے اقتضا کے طور پر دو شائیں رکھتا ہے۔ شان وحدت اور شان کثرت۔ اپنے مرتبہ ذاتیہ میں as suchness میں شان وحدت رکھتا ہے اور اپنے انداز ظہور میں شان کثرت رکھتا ہے۔ یا یوں کہ لیں کہ اپنے وجود میں واحد ہے اپنے شہود و شعور میں کثیر ہے۔ تو کہ رہے ہیں کہ میری فطرت کا جو بنیادی ترین معاملہ اور اقتضا ہے اس میں یہ دونوں شائیں ایک طرح کے غیر شعوری حضور کے ساتھ موجود ہیں۔ آپ دیکھیں کہ ہمارے اندر حقائق ایک تموج^{۳۳} رکھتے ہیں، ہم نہیں رکھتے۔ آپ جتنا ادراک و شہود کو گہرائی میں کھنگالیں گے تو چیزیں تموج میں بدلتی چلی جائیں گی، مفہومات سے ہٹتی چلی جائیں گی۔ اقتضا اسی کو کہتے ہیں کہ جہاں حقیقت اپنے اصلی تموج کے ساتھ موجود ہو یعنی حقیقت صرف موجود ہونے کا نام نہیں ہے حقیقت شہود اور perception کا بھی نام ہے۔

یہاں ایک اور نکتہ واضح کر لیجیے۔ ”واحد“ ماورائے وحدت ہے۔ اسے جان لینا چاہیے، ہم واحد کہتے ہیں اپنے اظہار کی بعض مجبوریوں کی وجہ سے لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ وہ واحد کیا ہے تو ہم اس کے واحد ہونے کے اقرار کو باقی رکھتے ہوئے یہ کہیں گے کہ وہ وحدت سے بھی ماورا ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں وہ موجود ہے لیکن جیسے ہی ہم اس موجود ہونے کا فنی تجزیہ کریں گے تو ہم کہیں گے کہ وہ ایسے موجود ہے کہ وجود سے ماورا ہو کر موجود ہے۔^{۳۴} وجود کی دو شرطیں ہیں، ذات کے دو احوال ہیں، وجود اور شعور، یعنی جس طرح ذات کے اقرار کے لیے اس کے وجود کا اقرار ضروری ہے اتنا ہی ذات کے اقرار کے لیے اس کے شہود کا اقرار ضروری ہے۔ اس شہود کو perception کہتے ہیں۔ شہود اس حضور کو کہتے ہیں جسے آفاق میں اظہار کی

لازمی ضرورت نہ ہو۔ ذات کا ذات ہونا وجود اور شہود کا حامل ہونا ہے تو اس کی جہت شہود ہماری فطرت کے اقتضا کے طور پر موجود ہے۔ اس کی شان وجود اس کی ذات کی تعریف کے طور پر موجود ہے۔ باعتبار وجود ہم اس کی معرفت یا اس کی جانب زاویہ نگاہ، اس کی طرف دیکھنے کے ہر زاویے کو وحدت کے اصول پہ رکھیں اور بہ لحاظ شہود اس کو دیکھنے کا کوئی بھی زاویہ ایسا نہیں ہو سکتا جو کثرت کے حقیقی ہونے کے تصور پہ نہ کھڑا ہو۔ آپ دیکھیں یہ کہاں پہنچ کے بات ہو رہی ہے کہ اس کو سوچیں گے تو سانس اکھڑ جائے گی، بیان کرنے میں تو دم ہی نکل جائے گا۔ علامہ یہ کہ رہے ہیں کہ جستجو بمعنی اقتضا ہے۔ جستجو اور اقتضا میں وہ فرق ہے جو عام خاص میں یا کل اور جز میں ہوتا ہے۔ اقتضا عام ہے، کل ہے، اس اقتضا کا شعور میں، اپنے عمل میں، آنا جستجو ہے۔ اس اقتضا کی حرکت جستجو ہے۔ تو جستجو بمعنی اقتضا ہے کہ میں اپنی اقتضا کے بموجب حق کے ساتھ تعلق کی ہر سطح کو جس طرح حق سے طلب کرتا ہوں اور میرے مطالبے پر حق کی تشکیل کے جو آفاقی اسالیب پیدا کیے جاتے ہیں وہ اسالیب میرے لیے غیر تشفی بخش ہیں۔ حق اپنی ان دونوں شانوں کے ساتھ جس قدر میرے اقتضا کی بناوٹ میں حاضر ہے اتنا اپنے ظہور کی کسی بھی سطح پر حضور نہیں رکھتا۔ یہاں صحت ظہور کا انکار نہیں ہے۔ یہاں کمال ظہور کے نہ ہونے کا نوحہ پڑھا جا رہا ہے۔

دیر و حرم کی ”نقش بندی“ اصل و اصول کی سطح پر ہے۔ کعبہ و سومات اس کی واقعیت ہے جس کا فاعل انسان نہیں ہے۔ انسان اس کی واقعیت کو بھی وحدت مانتا ہے، برحق مانتا ہے، خود کو اس میں محفوظ جانتا ہے۔ فغاں کا سب سے بڑا سبب کیا ہوتا ہے؟ جو سب سے بڑی فغاں ہوتی ہے وہ اس طرح کا ایک phrase ہوتا ہے کہ میں سب کچھ مانتا ہوں مگر!۔۔۔۔۔ بس یہ فغاں ہے۔ اس سے بڑھ کے کوئی فغاں نہیں ہو سکتی۔ فغاں کوئی پیاس میں پانی نہ ملنے کی فریاد کی طرح نہیں ہے۔ فغاں یہ ہے کہ سب کچھ مانتا ہوں، کعبے کو بھی مانتا ہوں، سومات کو بھی مانتا ہوں سب کچھ مانتا ہوں مگر۔۔۔۔۔ جیسے علامہ کا یہ شعر ہے: ۵۵

فقیہ شہر کی تحقیر! کیا مجال مری

مگر یہ بات کہ میں ڈھونڈتا ہوں دل کی کشاد

دوسرے انداز سے کہیں تو یوں کہیں گے کہ حق کا ہر ظہور میرے جذبہ شہود کے لیے حقیقی ہونے کے باوجود ناکافی ہے۔ یہ ہے اس شعر کا مضمون۔ ظہور اور شہود میں فرق ہے۔ اصطلاح میں شہود انفسی ہوتا ہے، ظہور آفاقی ہوتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ میرا معاملہ یہ ہے کہ میرا شہود حق، حق کے نظام ظہور سے زیادہ ہے۔ اب اس کے نتیجے میں جو ہو رہا ہے اس کو یہ فغاں کہ رہے ہیں۔ یہ فغاں عدم توازن کا نتیجہ ہے۔ یہ فغاں اتنی حقیقی، اتنی سچی اور اتنی پُر تاثیر ہے کہ وہ خود اوضاع اور صورتوں کو تحویل و تبدل کی امنگ عطا کر دیتی ہے۔ رستخیز کا مطلب ہے صورتوں کے اندر دوبارہ صورت پذیر ہونے کا جذبہ پیدا ہو جانا۔ قیامت یہی ہے۔

اس کے شعری حسن بھی بہت ہیں۔ جیسے دیر و حرم اور کعبہ و سومنات میں ایک مناسبت ہے، جستجو اور فغاں میں ایک مناسبت ہے، ”نقش بندی“ اور ”رستخیز“ میں مناسبت ہے۔ اسی طرح اس میں بہت سی مناسبتیں ہیں۔ اس شعر میں جو بڑے مقابل مفہوم والفاظ ہیں وہ جستجو اور فغاں ہیں۔ آپ دیکھیے کہ دو بڑے مشابہات انھوں نے بتا دیے دیر و حرم اور کعبہ و سومنات کی شکل میں اور ایک تضاد کی رعایت سے بھی دو کردار رکھ دیے۔ جستجو اور فغاں۔ یہ بہت قدرت کلام ہوتی ہے کہ آدمی مناسبت کی دونوں قسموں کو انتہا پہ لے جا کر برت کے دکھا دے۔ مناسبت کی دو ہی تو قسمیں ہیں، تشابہ اور تضاد۔ تشابہ بھی انتہا پہ دکھا دیا ”دیر و حرم“ اور ”کعبہ و سومنات“ میں اور تضاد کو بھی انتہا پہ دکھا دیا ”جستجو اور فغاں میں۔“

گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

”گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود“ یہ مصرع بہت خوبصورت ہے اور یہ مصرع ہمارا امتحان ہے کہ تم اعلیٰ درجے کا شعری ذوق رکھتے ہو یا نہیں۔ اعلیٰ درجے کا شعری ذوق لفظی محاسن کو محسوس کرنے کا نام ہے، تشریح اور توضیح اور تفسیر کا نام نہیں۔

”تیز“ کا لفظ اقبال کا مہر کردہ لفظ ہے۔ اردو شاعری میں ”تیز“ کا لفظ اقبال سے زیادہ گہری معنویت اور احساساتی شدت کے ساتھ کسی نے استعمال نہیں کیا۔ ہر بڑے شاعر کے کچھ الفاظ ہوتے ہیں جس پر اس کی مہر لگی ہوتی ہے تو تیز کا لفظ ان چند الفاظ میں سے ایک ہے جن پر اقبال کی مہر لگی ہوئی ہے۔ آپ پوری اردو شعری روایت میں تیز کے ایسے استعمالات نہیں دکھا سکتے جو اقبال کے ہاں بکھرے پڑے ہیں، جیسے ”دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی“^{۶۲}، ”مشام تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشاں اس کا“^{۶۳}۔ غور فرمائیے کہ کتنا منضبط تخلیقی ذہن تھا! جمالیاتی ذہن کا منضبط ہونا تقریباً ناممکنات میں سے ہے۔ ابتدائی دو شعروں میں حق کے وجود اور شہود کو موضوع بنایا اور اس شعر میں اپنے شعور اور علم کو موضوع بنایا یعنی حق میں جو وجود اور شہود ہے وہی ہر موجود پر وارد ہوگا۔ موجود ہونے کا لازمی تقاضا جو ہمارے موجود ہونے کے لیے ضروری ہے وہ ہے شعور اور وجود، علم اور وجود، اقبال کی اصطلاح میں کہیں تو شعور اور خودی۔ تو اب عین اس معیار ہستی پہ اپنا تجزیہ کر رہے ہیں۔ یہ اگلے دو شعر ہیں۔ اس میں پہلے اپنی perception یعنی اپنے ادراک و شعور کے بارے میں بتا رہے ہیں کہ ”گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود“۔ اس شعر میں اپنے علم کی حقیقت بیان کر دی۔ اگلے شعر میں اپنے وجود کی حقیقت بیان کر رہے ہیں۔

پہلے اس شعر کے لفظوں کے معنی کو کھولتے ہیں۔ ”نگاہ تیز“ کا مطلب ہے حقیقت کی غیبی بناوٹ تک یقینی علم پیدا کر لینے والی رسائی رکھنا، یعنی حقیقت کے حضور تک پہنچنے والی علمی قوت۔ حقیقت جس کا عالم ہستی

غیب ہے، اس کے حضور تک پہنچ سکنے والی صلاحیت جس کا حاصل علم ہوتا ہے، اس کو کہتے ہیں ”نگاہ تیز“ اور ’دل وجود‘ کا ایک مطلب ہے وجود کا مرکز۔ وہ مرکز جہاں وجود کی حقیقت مندرج ہو وہی دل وجود ہے۔ ”دل وجود“ کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ عالم صورت سے گزر کر حقیقت کی جانب متوجہ ہونا۔ میرے موجود ہونے کی ایک لازمی قوت جو بعض مرتبہ اپنی درست کار فرمائی میں وجود کی حقیقت تک پہنچ جاتی ہے۔ ”دل وجود“ کا چوتھا مطلب ہے حقیقت کائنات۔ کبھی تو میری نظر اپنے جذبہ معرفت سے حقیقت تک پہنچ جاتی ہے اور کبھی اپنے ہی توہمات میں ایسی الجھ کے رہ جاتی ہے کہ علم کو بھی برباد کرتی ہے، معلوم کو بھی مسخ کر دیتی ہے۔ آگے ایک لفظ ہے ”توہمات“۔ توہمات، تخیلات کی قبیل سے ایک لفظ ہے۔ ”توہم“ اور ”تخیل“ میں کیا فرق ہے؟ اس کی اصطلاحی تعریف ہے خیال کا شعور کی صورتوں پہ ایسا تصرف کہ نئی صورتیں قائم ہو جائیں۔ یہ خیال ہے، یعنی خیال بلحاظ صورت بھی نفس کو آفاق سے زیادہ سرمایہ دار بناتا ہے کیونکہ انسانی شعور کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ نفس کو آفاق سے زیادہ بڑا بنائے۔ یہ انسانی شعور کا سب سے بڑا مسئلہ ہے کہ اس کے مشمولات اور مافیہ باہر کی صورتوں سے زیادہ ہوں۔ انسانی شعور کے تمام مسائل کا حل اس میں ہے۔ خیال تو اس لیے ہوتا ہے کہ آفاق جس مجموعہ صور کا نام ہے شعور اس سے بڑا انبار صورت اپنے اندر محفوظ رکھتا ہے۔ صورتوں کا بڑا انبار بنانے کی قوت تخیل ہے۔ اسی طرح کائنات مجموعہ معانی بھی ہے۔ جہاں صورت پائی جائے گی وہاں معانی بھی پائے جائیں گے۔ کائنات ایک دنیائے معانی ہے اور انسانی شعور اس سے بڑا جہان معانی اپنے اندر رکھنا چاہتا ہے۔ اس کے لیے اس کا آلہ ہے توہم۔^{۳۸} کیونکہ انسانی شعور کا بڑا مسئلہ ہے کہ حقیقت کا ظہور صاف دریافت کرے۔ حقیقت کا ظہور صاف بلا واسطہ مظاہر ہی ہوگا۔ تو یہ انسانی شعور ہے جو اس ظہور بلا مظاہر کا گھر بنتا ہے۔

عام لفظ کے طور پر کیونکہ یہ منطق کی اصطلاح بھی ہے۔ منطق ایسا علم ہے جس میں ان دو اصطلاحوں کو علم کی فنی تعریف کی تفصیل میں ایک بنیادی کردار کی حیثیت دی جاتی ہے تخیل کا مطلب ہے محسوسات پر تصرف کرنا۔^{۳۹} غیر موجود کو موجود کر دکھانا یہ توہم ہے۔ یہ وہی لوگوں میں بھی ہو سکتا ہے۔ عارفوں میں بھی ہو سکتا ہے۔ جب عارفوں میں ہوگا تو کہیں گے کہ وہ حقیقت جو غیر موجود فی الآفاق ہے اُسے حاضری الذہن کرنا، حاضری الانفس کرنا، یہ توہم ہے کیونکہ حقیقت اپنی نوعیت کے اعتبار سے آفاق میں سانس نہیں سکتی، شعور یا قلب جو بھی نام دیں اس میں اس کی سمائی ہے۔ تو غیر حاضری الآفاق کو حاضری الانفس کرنا توہم ہے۔^{۴۰}

یہ سمجھنا چاہیے کہ اس شعر میں توہم کے دونوں رنگ اور انداز ہیں اور بہت باریکی کے ساتھ ہیں۔ کوئی اناڑی آدمی پڑھے گا تو وہ کہے گا کہ یہاں ”توہمات“ اصطلاح نہیں ہے عام لفظ ہے۔ علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ کبھی تو میں حقیقت تک پہنچ جاتا ہوں اور کبھی حقیقت کے بارے میں اپنے واہموں کا شکار ہو جاتا ہوں۔

اب یہ مطلب بظاہر تو ٹھیک ہی لگ رہا ہے۔ کہتے ہیں کہ میری perception، میرا شعور، ایسا ہے، میری شانِ علم ایسی ہے کہ کبھی یکسو ہو کر حقیقت کا ننان تک مار کرتی ہے اور کبھی خود سے اوپر اٹھ کر اپنے اندر پیدا ہو جانے والی صورتِ حقائق میں الجھ کر یا ان پر ضرورت سے زیادہ یقین کر کے حقیقتِ الحقائق تک پہنچنے کی مزید کھوج نہیں کر پاتی۔ یہ دو مصرعے عقل اور توہم کے بیان میں ہیں۔

یہ شعر کہ رہا ہے کہ کبھی میری عقل کا ننان کی طرف متوجہ ہو کر اس کی حقیقت تک پہنچ جاتی ہے، کبھی یہی عقل میرے ”توہمات“ میں الجھ کر بے بس ہو جاتی ہے۔ یہ ہے اس شعر کی نثر۔ اب اس میں کئی اصول بیان کیے ہیں۔ اس شعر میں یہ بتایا گیا ہے کہ عقل کی رسائی کا ننان اور اس کے در و بست تک ہے۔ عقل کا ننان اور اس کی حقیقت کو اپنا موضوع بنا سکتی ہے۔ لیکن حقائق کی جو اصل اقلیم ہے وہاں تک پہنچنے کا کوئی راستہ نہیں رکھتی۔ عقل حقائق کے ہر اس تصور تک پہنچ سکتی ہے جو مبنی بر صورت ہو۔ اب اگر عقل اپنی اس مجبوری سے بغاوت کرنا چاہے گی اور حقائق تک مار کرنا چاہے گی تو پھر وہ گویا حقائق کی غیر اصلی صورتوں میں الجھ کر رہ جائے گی۔ یہ اس کا پہلا درجہ ہے۔ جیسا میں نے عرض کیا کہ یہاں ”توہمات“ مثبت کے ساتھ منفی معنویت بھی رکھتے ہیں۔ اب اس میں دوسرا نکتہ یہ ہے کہ ”توہمات“ اپنے مثبت ترین معنی میں بھی حقائق کا بدل نہیں ہوتے یعنی علم وجود کا بدل نہیں ہوگا، وجود کا عکاس ہوگا۔ دوسرے مصرعے سے اس بات کو گویا سامنے لا کر دکھا دیا گیا ہے۔ میں یہ عرض کر رہا تھا کہ وہ عقل جو کبھی حقیقت کا ننان تک پہنچ جاتی ہے وہ عقل جب خالق کا ننان کے حقائق دریافت کرنے کے درپے ہوتی ہے تو اس کے لیے پھر میرے ”توہمات“ میں الجھ جانے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔ یعنی کا ننان کو موضوع بنا کر، عقل کو کسی وسیلہ، علم، کسی واسطے کی ضرورت نہیں ہے لیکن حقائق کو موضوع بنا کر عقل کو ایک وسیلہ، علم کی الگ سے ضرورت ہے۔

اس شعر کی ساخت بتا رہی ہے کہ یہ دو جہان وجود اور دو جہان شعور کا بیان ہے۔ ایک آفاق ہے، ایک عالم حقائق ہے۔ عقل آفاق کے لیے کافی ہے، حقائق کے لیے ناکافی ہے۔ یہ اس کا مضمون ہے۔ ”توہمات“ کا لفظ یہ بتا رہا ہے کہ اس کے مشمول و مافیہ کا کوئی تعلق آفاق سے نہیں۔

اس کو ذرا ایک سٹیج سا بنا کے دیکھیں کہ دل وجود یعنی حقیقت وجود کیا ہے؟ فلسفیانہ معنوں میں تو دل وجود ہدف ہے پورے شعور کا۔ دل وجود ہدف ہے عقل کا، شعور کا، کیونکہ یہ ہدف بنایا گیا ہے نظام الوجود کا۔ نظام الوجود کی حقیقت یہ ہے کہ جہاں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وجود اور شہود یا ہستی اور علم عین یکدگر ہیں۔ تو ہستی اور علم یا وجود اور شعور کے عین ہونے کی سطح سختی کے ساتھ محض حق کی صفت اور خاصہ ہے۔ تو اب یہ فرض کریں کہ منزل ہے دل وجود تک پہنچنا۔ اس کے لیے سواری مجھے ملی ہے عقل کی تو یہ سواری مجھے کبھی منزل تک پہنچا دیتی ہے اور کبھی منزل کے بارے میں پیدا شدہ میرے ہی حاصلاتِ شعور میں منزل کے نام سے

مجھے منزل کے دھوکے میں مبتلا رکھتی ہے یعنی کبھی یہ مجھے حقیقت وجود کے اصل اور کنہ پر پہنچاتی ہے اور کبھی مجھے یہ وجود کے بارے میں اپنے ادراک و شعور میں الجھا کے رکھتی ہے۔ اب اس شعر کے گویا دو کردار ہوئے ”نگاہ“ اور ”وجود“۔ نگاہ اور وجود کو ہم لیں گے شعور اور وجود، علم اور ہستی۔ کبھی میرا علم وجود کے ساتھ identical ہو جاتا ہے اور کبھی میرا علم وجود تک پہنچنے کے بجائے وجود کے بارے میں اپنے ہی قائم کردہ تصورات تک پہنچتا ہے۔ دل وجود اور اس کی تقدیر میں حضور نہیں یعنی حضور حقیقت کا حضور نہیں اس کے پاس جتنا بھی حضور ہے وہ اپنا بنایا ہوا ہے اس کی تقدیر میں حضور نہیں یعنی یہ حقیقت کا جو بھی حضور رکھے گی وہ اس کے تصورات ہوں گے۔

یہ کہنا کہ حقیقت مکمل طور پر نامعلوم ہے۔ یہ بات غلط ہے اور یہ کہنا کہ حقیقت مکمل طور پر معلوم ہے، یہ فقرہ بھی غلط ہے۔ بس یہ شعر یہ کہتا ہے کہ حقیقت معلوم بھی ہے، حقیقت نامعلوم بھی ہے۔ حقیقت ممکن العلم بھی ہے، حقیقت ممکن العلم بھی ہے۔ اس میں بڑی گہری بات ہے۔ حقیقت دانستن کے لیے بھی اور دیدن کے لیے بھی شعور کا موضوع ہے۔ عقل کی دو تمنائیں ہیں، شعور کی دو آرزوئیں ہیں، یافتن اور دیدن، رسیدن اور دیدن، رسیدن میں عقل قابل اعتبار ہے مگر دیدن کی لیاقت نہیں رکھتی۔ اس کا دیدہ خود ساختہ ہے اس کا یافتہ حقیقی ہے۔ اب آخر میں سمیٹ کر یوں کہتے ہیں کہ ایک غیب کی پہچان آفاق سے ہوتی ہے یعنی یہ کل آفاق بھی ایک غیب کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ میری ”نگاہ تیز“ آفاق سے منسلک غائب تک رسائی رکھتی ہے۔ میری ”نگاہ تیز“ آفاق کو دیکھ کر اس کی حقیقت بوجھ لیتی ہے لیکن جہاں حقائق کا غیب اصلی ہے اور آفاق کی نسبت سے نہیں ہے اس کی perception میں میری نگاہ تیز قاصر ہے یعنی حقائق جو آفاق سے منسوب نہ ہوں، ان کے بارے میں یہ تصورات تو رکھتی ہے علم نہیں رکھتی اور جو حقائق غائب رہنے کی حالت میں بھی آفاق میں ظہور پذیر ہیں ان تک رسائی رکھتی ہے۔ ”توہمات“ میرے خیال میں یہی ہے کہ توہمات کا منفی رنگ یہاں اس کے مثبت رنگ پر غالب ہے۔

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینہ کائنات میں

اس شعر کا عجیب مطلب ہے کہ اب آفاق کے باطن میں کوئی حقیقت باقی نہیں رہی۔ اب کائنات میرے اظہار پا جانے کے بعد کسی بھی راز کی امین اور حامل نہیں رہی۔ اب حقیقت کا کائناتی رول ختم ہو گیا۔ میرے وجود پالینے سے یعنی میرے ظاہر ہو جانے سے حقیقت کی، کائنات کے اندر ہونے کی حالتیں سب

بروئے کار آگئیں۔ تو اب کائنات میرے ظہور کے بعد اس لفظ کی طرح ہے جس کے تمام معانی ظاہر ہو گئے کہ میں کائنات میں تیرا آخری راز تھا۔ یہاں راز بمعنی خدا کا راز ہے، یہ تو اس کا مضمون ہے لیکن وہ اسے آخری نہیں کہہ رہے ہیں، وہ کہہ رہے ہیں کہ میں بھی اک راز تھا یعنی صورت میں حقیقت کی سمائی کا جو بھی حال تھا وہ میں تھا۔ مجھے جب تو نے ظہور دے دیا تو اب کائنات میں راز کو سمیٹنے کی کوئی حالت باقی نہیں رہی۔ مضمون اس کا یہ ہے۔

اب ذرا اس کی جمالیاتی خوبیاں دیکھیں۔ اسی میں اس کے معنی بھی نکلیں گے۔ ”تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا“ بہت خوبصورت ہے۔ یوں کہنا چاہیے کہ یہ اللہ تعالیٰ سے کہہ رہے ہیں کہ تو نے مجھے فاش کر کے گویا اب یہ بتا دیا ہے کہ تجھے پانے کا کوئی اور مقام پوشیدہ حالت میں نہیں رہا۔ انسان کے آ جانے سے یہ پتا چل گیا کہ خدا کو اگر پایا جاسکتا ہے تو انسان میں پایا جاسکتا ہے۔ اب تیرے پانے کی دیگر جگہوں کا، دیگر مقامات کا تصور میرے ظہور سے غائب ہو گیا تو تیرے اندر بہت بڑی کشش تیرے غائب ہونے کی بنیاد پر تھی۔ مجھے ظہور دے کر تو نے اپنے غیب کو ختم کر دیا ہے۔ آپ سمجھتے ہیں کہ کتنا بڑا مضمون ہے۔ ”مجھ کو بھی فاش کر دیا“ میں ”بھی“ کے دو استعمال ہیں۔ مجھ سے پہلے بہت سے راز فاش کر دیے لیکن اس کی نفی کر رہا ہے۔ میں ہی تو ایک راز تھا یعنی کائنات میں ایک ہی راز تھا اور تو نے مجھ کو بھی فاش کر دیا۔ ایک تو ”بھی“ کا یہ استعمال ہے اور دوسرا یہ کہ ”مجھ کو بھی فاش کر دیا“ میں ”بھی“ میں مخفی تاکید اور ارتعاش خود خدا تک پہنچتا ہے۔

تو مطلب یہ ہے کہ مجھے فاش کر کے گویا تو نے خود کو فاش کر دیا۔ یہ بھی روایتی معنی میں ہوا۔ پوری اس کی کڑیاں ملتی ہیں کیونکہ روایتی مفہوم میں انسان مظہر شان جامع ہے۔ شان جامع کہتے ہیں اللہ کی اس شان کو جس میں اس کی تمام صفات یکجا ہوں اور تمام یکجا ہو کر ایک مجموعی معنویت رکھتی ہوں۔ بلکہ زیادہ صحیح بات یہ ہوگی کہ شان اللہ کی وہ شان ہے جس میں اس کی تمام صفات، فعال حالت میں یکجا ہیں۔ شان میں فاعلی جہت ضرور ہوگی اگر فعلیت اس میں سے نکال دی جائے تو وہ شان نہیں ہے۔ شان کی ایسی حالت جو برسر عمل ہے۔ اس شان جامع کا مظہر انسان ہے۔ باقی کائنات ایک ایک دو دو صفات کی مظہر ہے لیکن انسان اس شان جامع کا مظہر ہے۔ تو مجھے فاش کرنے کا مطلب ہے اپنے آپ کو ظاہر کر دینا، پورا۔ تو نے یہ کیا غضب کیا۔ ”غضب کیا“ داد کا کلمہ بھی ہے۔ تو نے یہ کیا غضب کیا کہ تو نے اپنے چھپے رہنے کا سامان ختم کر دیا۔ یہاں غضب کیا کا مطلب ہے کہ تو نے مجھے ظاہر کر کے اپنے غیب کو ختم کر دیا۔ اب آپ دیکھیں کہ یہ شعر اپنے اس معنی اور مضمون کے ساتھ اس غزل کا فطری اور بے ساختہ اختتام ہے۔ یہ غزل خدا اور کائنات کے سیاق و سباق میں انسان کا بیان ہے۔ وہ کیا ہے۔ مجھے فاش کر کے خدا نے خود کو فاش کرایا۔ آفاق کا راز انفس ہے، انفس کا بھید خدا ہے۔ آفاق کا بھید ظاہر کر دیا تو بھید کا بھید بھی ظاہر ہو گیا: ^{۱۴}

تو راز کن فکاں ہے، اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا راز داں ہو جا، خدا کا ترجمان ہو جا
کہ خودی کی خود نگری، خود شعوری گویا خدا کا شعور ہے۔ یہ اقبال کا بہت محکم مسئلہ ہے کہ خودی کا شعور
خدا کا شعور ہے۔ خودی کی functioning گویا خدا کی ہمکاری ہے: ۴۲

کرا جوئی چرا در پیچ و تاب
کہ او پیدا است تو زیر نقابی

یا اللہ تو نے وجود اور علم دونوں کو اپنے آخر پہ پہنچا دیا۔ یا اللہ تو نے علم اور وجود دونوں کو اپنی انتہا پہ پہنچا
دیا۔ یعنی کچھ تو چھپا رہے دیا ہوتا۔ کچھ تو رسائی سے باہر رہنے دیا ہوتا۔ یہ کیا غضب کر دیا۔ یہ داد کا کلمہ بھی
ہے۔ خوشی کا کلمہ بھی ہے۔ غضب اُن چند الفاظ میں سے ایک ہے جو انتہائی مثبت معنی میں بھی استعمال ہوتا
ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے: غضب کا کام کیا۔

ہم نے اس غزل کی پوری بناوٹ بیان کر دی اس کی طرف پورے اشارے کر دیے۔ پہلے دو شعر
لاہوتی ہیں، مراتب الہیہ سے متعلق ہیں، تیسرا شعر مؤکد ہے، جمع کنندہ ہے اور آخری شعر حقیقت انسانہ میں
سے ہے۔ اس غزل کا پورا خیال اور مضمون یہ ہے کہ انسان اور اس کی وجودی عظمت کو خدا اور کائنات دونوں
کے تناظر میں دیکھا اور دکھایا گیا ہے۔ تو اس کا فطری اختتام یہی بنتا ہے کہ انسان اور اس کی عظمت اس بات
سے سمجھو کہ اس کے ظہور نے خدا کو ظاہر کر دیا۔ کچھ لوگ اسے حمد یہ غزل کہتے ہیں مگر حمد یہ غزل نہیں ہے، یہ
عجیب طرح کی غزل ہے۔

اس غزل کا جو آخری شعر ہے اس میں معنی کا زور بہت ہے کیونکہ اسے اقبال نے اپنی روایت کے
مطابق بلور کی طرح مرتب معانی پہ ختم کیا ہے۔ اقبال کی مشکل ترین منظومات کا آخری شعر بہت واضح ہوتا
ہے۔ اکثر آپ کو یہی ملے گا۔ آخری شعر گویا پوری چیزوں کا خاتم ہوتا ہے۔ اس میں سادگی اور سلاست
بہت ہوتی ہے نیز کلیت بہت ہوتی ہے۔ تو کلیت کہتے ہی اُسے ہیں کہ جس میں کثرت معنی کے امکانات کو
روانہ رکھا جائے۔ اس کے بغیر کلیت نہیں پیدا ہوگی۔ اس وجہ سے یہ شعر وسعت معنی کا شعر نہیں ہے، یہ شعر
شدت معنی کا شعر ہے۔ اس سے پہلے کے چاروں اشعار میں وسعت معنی ایک بنیادی وصف تھا۔ آخری شعر
میں اقبال کی شعری تکنیک کے مطابق ایک مرتکز شدت معنی ہے۔۔۔۔۔ تو ہم اس کی تنوع رنگارنگی کے ساتھ
شرح نہیں کریں گے۔ یہ بتا دیں گے کہ یہ مضمون یہاں پر اس طرح مکمل ہوا ہے کہ انسان کا ظہور خدا کی تجلی
صفات ہے، اس کا ظہور صفات و افعال ہے یعنی خدا نے پورے کارخانہ وجود کو پیدا کیا خود کو ظاہر کرنے کے
لیے کہ وہ جانا جائے اور اپنے اس سلسلہ ظہور کو یعنی اپنی سلسلہ تجلیات کو مکمل کیا ہے انسان کو وجود دے کر۔



حواشی

- ۱- شعور کا مستقل مادہ شاید بعض لوگوں کے لیے مبہم ہو۔ اس لیے اتنی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ شعور باعتبار اصل محض سمجھنا جاننا وغیرہ نہیں ہے، بلکہ ایک ”حال“ ہے، حقیقت کے ساتھ خلقی مناسبت کی بنا پر بننے والا ایک ”ذوق“ ہے جو صورتوں کی وجودی سطح کو بلند کرتا رہتا ہے، اور ان کی جبری تحدیدات کو توڑ کر ان کے ادراک کی تاثیر اور کیفیت کو ان احوال میں ضم کرتا رہتا ہے جو حقائق کے حضور (presence) یا استحضار (recollection) سے مخصوص ہیں۔ شعور کا یہی جوہر یا یہی مرکز جو احوال حضور کا خوگر ہے، شعور کا مستقل مادہ ہے۔ یہ حرکت میں آ جائے تو شعور کی تمام انواع کی کفالت کرتا ہے، اور انہیں خود سے اوپر اٹھ کر آپس میں مربوط ہونے کی قوت فراہم کرتا ہے۔
- ۲- شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی کے رسالے آواز پر جبرئیل کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ ہماری فکریات کی اس صنف کا اختصاص یہ ہے کہ یہاں نثر میں رہتے ہوئے بھی شعر کے تمثیلی اسلوب اظہار سے قریب ترین پیرایہ بیان اختیار کیا جاتا ہے۔ ابن سینا کے تمثیلی قصے اور شیخ اشراق کے رسائل اس کی نمائندہ مثالیں ہیں۔ حوالے کے لیے دیکھیے مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، تدوین، ہنری کرین، تہران ۱۳۷۳۔
- 3- Baal-i-Jibreel, or Gabriel's Wing, is like an Amazonian rainforest: you discover things on your own, you discern patterns amid chaos and you may name each new species, for the poems often defy conventional categories. But no matter how you make your way through this linguistic rainforest, you cannot miss the point that Nature is not an object. It is a presence and a key player in the making of the Perfect World.
- ۴- سب کو مشق کر لینی چاہیے کہ جو شعر پکڑ میں نہ آئے پائے اس کو ہمیشہ ایک منظر بنالیا کریں، اس کو ایک تصویر جیسا بنا لیا کریں تو ان شاء اللہ وہ سمجھ میں آ جائے گا۔ اگر اس کے باوجود نہ آ سکے تو بھی اس کا ذوق پیدا ہو جائے گا یعنی دیکھ لینا بھی بہت مؤثر چیز ہوتی ہے، وہ سمجھ میں نہ بھی آئے تو ایک زندہ تعلق بہر حال نہ سمجھی ہوئی چیز سے پیدا ہو جاتا ہے، اس کو ذوق کہتے ہیں، تو جیسے ایک مٹھائی ہے، اس کا نام آپ کو نہیں معلوم، کھالی تو آپ کو نام معلوم نہ ہونے کا بڑا نقصان نہیں ہوا، اس طرح ذوق پیدا ہوگا۔
- 5- What is Symbolism? The answer to this question has been known to change altogether a man's life; and ignorance of it can reasonably be said to have produced all the gravest problems of our times. Symbolism is the universal language of the Sacred, of Religion, art, ritual, liturgy and higher poetry.
- ۶- وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون (الحشر ۵۹:۲۱)
- ”یہ مثالیں ہم لوگوں کے سامنے اس لیے بیان کرتے ہیں کہ وہ (اپنی حالت پر) غور کریں۔“
- 7- While Iqbal's cotemporaries were lamenting the state of the world with its shaky institution and rudderless situation with the dominant mood of melancholy, without suggesting a viable alternative, Iqbal had a message of hope. The dominant mood of Iqbal's time was "A desperate search for a

pattern." The search was desperate because it seemed futile to look for a pattern in reality. In the late stage of secular modernity, when Iqbal pondered over the problems of his age, melancholy had become a collective mood. It could be termed as one of the major concerns of Iqbal at that time. Melancholy used to afflict individuals who felt rejected and exiled from the significance of the cosmos. By Iqbal's day it had turned into a cultural malady deriving from a world that has been drained of all meaning and which had come to cast doubt on all traditional sources- theological, metaphysical, and historical. In terms of its mindset or worldview we presently live in what has been called the 'Age of Anxiety', and Iqbal, feeling the pulse of the times, looks beyond symptoms to find the prime cause.

۸- اس کو تصوف کا رنگ بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کو جیسے ایک holistic view جو لوگ بنانا چاہتے ہیں وہ اصل کو ہمیشہ transcendence میں رکھتے ہیں، کوئی ایسا world view نہیں بنایا جاسکتا جس میں ideal یا origin وہ مکمل transcendence میں نہ ہو، اب ہمیں اس کی طرف جانا ہے۔

۹- کلیات اقبال اردو، (بال جبریل)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۴۵۵۔

۱۰- یہ شعر راجا بھرتی ہری کی تصنیف (شک تریم) کے پہلے حصے موسومہ ”نیتی شک“ کے چھ اشلوک سے ماخوذ و مقتبس ہے۔ پورا اشلوک اس طرح ہے:

کسی شخص کا اپنے عقلی استدلال کے زور سے کسی مورکھ کو راہ راست پر لانے کی کوشش کرنا ایسا ہی بے سود ہے جیسا کسی شخص کا مست ہاتھی کو کنول کے ڈنھل سے روکنا یا شرش کے نازک ریشوں سے ہیرے میں چھید کرنا۔

(شرح بال جبریل، پروفیسر یوسف سلیم چشتی، عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۴۵-۴۴،)

- 11- In Iqbal's view, Modern Westerners, forsaking clear thinking, allowed themselves to become so obsessed with life's material underpinnings that they had written science a blank check; a blank check for science's claims concerning what constituted Reality, knowledge and justified belief. This was the cause of our spiritual crisis. It joined other crises as we entered the new century—the environmental crisis, the population explosion, the widening gulf between the rich and the poor. The crisis that the world found itself in as it swung on the hinge of the 20th century was located in something deeper than particular ways of organizing political systems and economies. This is how Iqbal perceived it. In different ways, the East and the West were going through a single common crisis whose cause was the spiritual condition of the modern world. That condition is characterized by loss- the loss of religious certainties and of transcendence with its larger horizons. The nature of that loss is strange but ultimately quite logical. When, with the inauguration of the scientific worldview, human beings started considering themselves the bearers of the highest meaning in the world and the measure of everything, meaning began to ebb and the stature of humanity to diminish. The world lost its human dimension, and we began to lose control of it. Endless progress through the technological application of continuous scientific discovery—this is what modernity's scenario comes down to. It was founded on the illusion that the scientific method was omniscient. Iqbal

had the perception that it was inevitable that sooner or later it would bump into reality—in this case, history. And it did, in Iqbal's day, with a vengeance.

- ۱۲- مرزا اسد اللہ خان غالب، دیوان غالب، الفیصل، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۶۹۔
- ۱۳- شیخ محمود شبستری، گلشن راز، (مترجم: مولوی محمد شاہ الدین قریشی قادری)، اللہ والے کی قومی دکان، لاہور، ص ۱۳۰۔
- ۱۴- شیخ اکبر نے کائنات کی تخلیق اور عمل آفرینش کی لم اور سبب پر جس طرح گفتگو کی ہے اور انبیاء و رسل بھیجنے کی ضرورت جس انداز سے بیان کی ہے وہ کم ہی کسی مصنف نے کی ہوگی۔ مرکزی نکتہ یہ ہے کہ وحی کی بنیاد اور اساس کیا ہے یعنی یہ کہ شیخ اکبر یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ وجود کائنات میں وہ کیا چیز ہے جس کے سبب دنیا میں رسولوں کی بعثت اور پیغام خداوندی کا ظاہر ہونا لازمی ہو جاتا ہے۔ عام طور پر اس سوال کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اللہ کی رحمت یا ہدایت خداوندی کا تقاضا ہے۔ شیخ اکبر نے اس نکتے کی توضیح کے لیے خود حقیقت الہیہ کے بارے میں زیادہ گہرائی سے کچھ کہنے کی کوشش کی ہے۔ اپنی تحریروں میں جا بجا شیخ اکبر نے یہ بحث اٹھائی ہے کہ کائنات اور مظاہر کائنات بہ اعتبار حقیقت کس طرح ایک الوہی اساس رکھتے ہیں اور اپنی اصل میں ہر چیز اپنے خالق و کردگار سے کس طرح جڑی ہوئی ہے۔ اسمائے الہیہ کا اس کائنات سے کیا تعلق ہے! اس نکتے کی شرح کرتے ہوئے ان کا انداز بیان بہت سے مقامات پر علم کلام کے ماہرین کی طرح عقلی یا استدلالی ہو گیا ہے، ”منطق سے سلجھا ہوا“، باب ۶۶ کا طرز کلام یہ نہیں ہے۔ یہاں ان کا اسلوب ایک اور رنگ لیے ہوئے ہے، تمثیل و تخیل کا رنگ، بلکہ کسی حد تک قصہ کہانی کا رنگ، جس میں انھوں نے اس نکتے کے ابلاغ کی کوشش کی ہے کہ اسمائے الہیہ کے آثار effects دنیا میں کس طرح ہوتا ہوتے ہیں اور ان کی تاثیر کائنات میں کیونکر کارفرما ہوتی ہے۔ اس غرض سے انھوں نے اسمائے الہیہ کو گویا مجسم کر دیا ہے یا یوں کہیے کہ ان کو شخصیات بنا دیا ہے۔ اس طریق کار کی مثال اسلامی مآخذ میں بہت کم ملے گی۔ یہ کام بے دھیانی میں نہیں ہوا۔ انھیں خوب پتا ہے کہ وہ کیا کر رہے ہیں۔ اسی لیے انھوں نے ابتداء ہی میں اپنے قاری کو متنبہ کر دیا ہے کہ اس سلسلے میں ”کثرت یا اجتماع وجودی“ کا وہم نہ کرنا۔ یہی نہیں فتوحات میں دوسرے مقامات پر بھی اپنا موقف وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ مثلاً جلد چہارم میں لکھتے ہیں:

و هل لها أعيان وجودية أم لا ففيه خلاف بين أهل النظر و أما عندنا فما فيها خلاف انها نسب و اسماء على حقائق معقولة غير وجودية فالذات غير متكثرة بها لان الشيء لا يتكرر الا بالاعيان الوجودية لا بالاحكام و الاضافات والنسب.

اسمائے الہیہ اعیان وجودی بھی رکھتے ہیں یا نہیں۔ اس مسئلے پر فکر استدلالی والے متکلمین کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے مگر ہمارے ہاں اس مسئلے پر کوئی نزاع نہیں۔ ہمارے لیے یہ نسبتیں اور نام ہیں جو حقائق معقولہ کے لیے رکھے گئے ہیں۔ ان کی وجودی حیثیت نہیں ہے۔ ذات الہی ان کی وجہ سے کثرت کا شکار نہیں ہو جاتی کیونکہ کسی شے میں کثرت صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اعیان وجودیہ (یعنی وجود خارجی رکھنے والی اشیا/ہستیاں) پائی جائیں۔ احکام، نسب اور اضافات properties, attributions, relationships کے پائے جانے سے کوئی چیز کثیر نہیں ہو جاتی۔

- ۱۵- اس نکتے پر تصوف کے اس اصول کی روشنی میں غور فرمائیے: الذات للتعلق والصفات للتحلق
- ۱۶- جب حرکت اسے کہتے ہیں جس سے یہ سارے موجودات صادر ہوئے، جس سے ظہور ہوا۔ جب حرکت مایہ ظہور ہے۔
- ۱۷- نقش فریادی ہے کس کی شوقی تحریر کا کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا
- علم نام ہے نہ سمجھ آنے والی چیزوں کو حافظے میں رکھنے کا۔ سمجھ میں آنے والی چیزوں کو دوسری جگہ رکھنے۔ اس سے کبھی

گھبرانانہ چاہیے۔ آدمی کا مادہ علم انجانے پن کی کیفیت اور طاقت اور تجربے کا نام ہے۔ تو اس سے نہ گھبرائیں کہ کیا چیز فی الحال سمجھ میں آرہی ہے کیا چیز نہیں آرہی۔ بعض مرتبہ ایک چیز سمجھ نہیں آتی لیکن وہ اپنی وقعت کے زور کی وجہ اپنا ذوق ضرور پیدا کر دے گی، فہم ان شاء اللہ پھر کبھی حاصل ہو جائے گا۔

۱۸- وحدت الوجود کے لیے جدائی بے معنی چیز ہے۔ اصل میں وہ زیادتی کرتے ہیں وصال وغیرہ کی شاعرانہ اصطلاحات لے کر۔ یعنی وصال شاعرانہ معنی میں سے لے کر انھیں وحدت الوجود سے چپکا دیتے ہیں۔ مثنوی کے آغاز میں جس وصال کا ذکر ہے وہ اپنی حقیقت سے واصل ہونے کا ہے۔

19- I have conceived the Ultimate Reality as an Ego; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed. The creative energy of the Ultimate Ego, in whom deed and thought are identical, functions as ego-unities. The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of thought in the human ego, is the self-revelation of the 'Great I am'. Every atom of Divine energy, however low in the scale of existence, is an ego. But there are degrees in the expression of egohood. Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of egohood until it reaches its perfection in man. That is why the Quran declares the Ultimate Ego to be "nearer to man than his own neck-vein". Like pearls do we live and move and have our being in the perpetual flow of Divine life.

۲۰-	ہر	چیز	ہے	محو	خود	نمائے
	ہر	ذرہ		شہید		کبریائی
	بے	ذوق	نمود	زندگی،		موت
	تغیر	خودی	میں	ہے		خدائی
	رائی	زور	خودی	سے		پر بت
	پر بت	ضعف	خودی	سے		رائی

کلیات اقبال، اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۳۸۳۔

۲۱- وحدت الوجودی مکتب فکر کی طرف سے اس پر اعتراضات آئے ہیں لیکن میرا خیال ہے کہ انھوں نے اقبال کو اپنا مخالف سمجھ کر، اپنے دفاع کی جہت سے تو نشانہ اعتراض بنایا لیکن اقبال کے تصور وجود اور نظریہ خودی کو سمجھا نہیں اور پھر یہ کہ وہاں ایک کم علمی بھی پائی جاتی ہے۔

یہ بھی ذہن میں رہے کہ ان دونوں کی logic ایک ہے اس کا نتیجہ مختلف ہے اور اس منطق کے بھی جو بنیادی درمیانی مراحل ہیں وہ بھی مختلف ہیں۔ میری رائے میں یہ دونوں اوّل سے آخر تک مختلف ہیں لیکن یہ کہ اگر ہم بالفرض گفتگو کو مختصر کرنے کے لیے مان بھی لیں کہ اس کے مقدمات ویسے ہی ہیں جیسے وجودیوں کے ہیں تو بھی نتائج بہر حال مختلف ہیں۔ یہ بھی کہنا درست نہ ہوگا کہ اقبال نے وحدت الوجود کی نئی تعبیر، نئی تشکیل کی کیونکہ اقبال کسی بھی پہلو سے وحدت الوجودی نہیں ہیں چاہے وہ پہلو فلسفیانہ ہوں چاہے عارفانہ ہوں ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اپنا مکمل فلسفہ رکھتے ہیں۔

۲۲- واسطہ غایت کے لیے ضروری ہے۔ اس نے غیب مطلق کو حضور میں ڈھال لیا ہے تو اسے اب ہماری کیا ضرورت ہوئی۔ بت کدہ صفات میں بچاؤ بچاؤ کا شور اس لیے برپا ہوا ہے کہ ہمیں موجود رہنے کی بنیاد فراہم کرو۔ ہمارا وجود

اقبالیات ۵۲:۳ — جولائی ۲۰۱۱ء

شرح بال جبریل: ایک سلسلہ گفتگو

جس جواز اور جس مصلحت پر مبنی ہے اس جواز اور مصلحت کو فوت نہ ہونے دو۔ ان کی حیثیت واسطے کی تھی، تو اب ان کا واسطہ ہونا بھی مجروح ہو گیا۔

۲۳- یہ یاد رہے کہ اللہ کا ظہور حتمی ارادی ہے۔ اس کا چھلکنا غیر ارادی نہیں ہے، چھلکنا ارادی ہے لہذا تخلیق کا مبداء و مصدر ہے۔ اللہ کے لیے چھلکنا اضطراری نہیں ہے۔ اس کا مطلب وحدت الوجود میں بھی الگ ہے۔ ”حب“ چاہا گیا۔ اسے چاہا گیا ہے ارادے میں۔

۲۴- یہ معراج کی طرف اشارہ نہ سمجھا جائے کیونکہ معراج کو اقبال نے خود ایک جگہ کہہ دیا کہ ”عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں“۔ تو وہ دوسری چیز ہے

25- Iqbal relates his vision that transcended identities to the basic question "What does it mean to be human?" For what is a human being? A body? Certainly, but anything else? A personality that includes mind, memories, and propensities that have derived from a unique trajectory of life-experiences? This, too, but anything more?

Some say no, but Iqbal disagrees. Underlying the human self and animating it is a reservoir of being that never dies, is never exhausted, and is unrestricted in consciousness and bliss. This infinite center of every life, this hidden self, is no less than the Godhead. Body, personality, and this infinite center- a human self is not completely accounted for until all, three are noted. That was Iqbal's fundamental position.

Iqbal recognized that this hidden self, the Infinite within, is called by many names but all point to a single Reality. Hindus call it Brahman that is "End of all love-longing.", vouchsafing the "unshakeable deliverance of the heart" in Buddhism which Christianity terms as "Beauty so ancient and so new," for the jews it is "Eternal" which, in Islam, is "closer to us than our jugular veins."

۲۶- اقبال، کلیات اقبال اردو (ضرب کلیم)، ص ۵۴۶۔

۲۷- خدا کیا ہے کا جواب اگرچہ عقیدے کی سطح پر محفوظ ہو گیا ہے لیکن اس کے عقلی بیان اور تفہیم میں کئی خرابیاں پیدا ہو سکتی ہیں۔ فہم کی الجھنوں کو دور کرنے کا یہ کام نثر میں کیا گیا۔ اپنے خطبات میں وہ خدا کے تصور میں در آنے والی ناہمواریوں کو دور کرتے ہیں لیکن اقبال سمجھتے ہیں کہ خدا کے تصور میں در آنے والی ناہمواریوں کے ازالے کا نظام ان پر مدارت نہیں رکھتا تو اس میں وہ اتنا زور نہیں لگاتے۔

۲۸- یہ ہمارا اضافہ نہیں ہے علامہ نے اپنے غیر شعری بیانات میں اس پر زور دیا ہے۔ یہ اقبال کی تشخیص ہے۔ وحی کے دو سرے ہیں، ایک معرفت خداوندی اور دوسرا انسان کی معرفت۔ دوسرا سرا، انسان کا فہم، ہمارے تناظر میں نمونہ نہیں پا سکا۔ اس کا بیان تفصیلی درکار ہے۔

۲۹- اقبال، کلیات اقبال اردو (بال جبریل)، ص ۳۴۶،

۳۰- مولانا جلال الدین رومی، مثنوی معنوی (مرتبہ: آر۔ اے۔ نکلسن)، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۴ء، دفتر اول، ص ۸۷۔

۳۱- شمس الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ شیرازی، انتشارات فرهنگ قلم، تہران، ایران، ۱۳۷۹ء، ص ۱۱۰۔

۳۲- میرزا اسد اللہ خان غالب، دیوان غالب (نسخہ عرشی) مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۶۴۔

اقبالیات ۵۲:۳ — جولائی ۲۰۱۱ء

شرح بال جبریل: ایک سلسلہ گفتگو

۳۳۔ حقیقت ہمارے اندر ایک ایسی کیفیت حضور رکھتی ہے جسے ہم ذہن کو واسطہ بنائے بغیر پالیتے ہیں۔ اسے تشبیہاً ایک حالتِ تموج کہہ رہے ہیں۔

۳۴۔ الحمد للہ الذی جعل الامکان مرأۃ للوجوب وصیر العدم مظهر للوجود والوجوب الوجود وان کانا صفتی کمال له سبحانه فهو تعالی ورائهما بل وراء جميع الاسماء والصفات و وراء جميع الشئون والاعتبارات و وراء الظهور والبطون و وراء البروز والكمون و وراء التجليات والظهورات و وراء کل موصول و مفصول و وراء المشاهدات والمکاشفات و وراء کل محسوس ومعقول و وراء کل موهوم و متخیل فهو سبحانه وراء الورا ثم وراء الورا ثم وراء الورا۔

شیخ احمد سرہندی، مکتوبات، دفتر دوم، مکتوب ۱، نور کمپنی، لاہور، ت۔ ۴، ص ۸۵۲۔

۳۵۔ اقبال، کلیات اقبال اردو (بال جبریل)، ص ۳۹۶۔

۳۶۔ ایضاً، ۳۵۰۔

۳۷۔ ایضاً، ۳۷۲۔

۳۸۔ اس اصطلاح کی کلاسیکی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ جب شعور کا تصرف محسوسات میں ہو تو یہ تخیل ہے اور جب معقولات و معانی میں ہو تو یہ ”توہم“ ہے۔

۳۹۔ عام اردو خواں قارئین کے لیے یہ الفاظ اور روزمرہ استعمال میں ان کے معانی کا زیر و بم خاصی الجھن کا سبب بنتا ہے۔ یہ اصطلاحی الفاظ عام بول چال میں ایک کم تر سطح پر آ جاتے ہیں۔ ہم واہم، وہم اور توہم کو Fantasy (غیر حقیقی، ذہنی اختراع، ہوائی بات، کے معنی میں برتتے ہیں لیکن اس استعمال کو کلاسیکی شعراء کے کلام پر وارد کرنے سے ان میں کوئی بامعنی بات رہ نہیں جاتی جیسے میر کے شعر ”یہ توہم کا کارخانہ ہے“ میں اگر اس اصطلاحی لفظ کو واہم، بے اصل چیز، خیالی پیکر کے معنی میں لیا جائے تو اقبال کے شعر کی طرح معنی فوت ہو جائیں گے۔ ہمارے ذہن میں اس روزمرہ استعمال کا غلبہ ہونے کی وجہ سے تفہیم کا عمل ایک پست سطح پر آ جاتا ہے۔ میرا شعور جو تصرف کرتا ہے وہ معانی کا ”توہم“ ہے، گاہ اس کی رسائی وہاں تک، گاہ نارسائی کا سامنا۔ اسی طرح اس کی جمع ”توہمات“ عام طور پر superstition کے مترادف کے طور پر اوہام کے معنی میں استعمال ہوتی ہے کہ فلاں بڑا توہم پرست ہے۔ اس طرح دیکھیے تو علامہ کی غزل میں یہ معانی جڑے ہوئے ہیں کہ وہ تصرف جو ایک معنی سے دوسرے معنی تک منتقل ہونے کے لیے کیا جاتا ہے وہ ”توہم کا کارخانہ ہے۔“

۴۰۔ ابن عربی نے فرمایا الوہم سلطان العارفین۔ غیب کو حاضر کر دکھاتا ہے۔ وہم انسانی شعور کا سب سے آخری اور منہائی عمل ہے یعنی وہم وہ واحد فعل علم ہے فعل دانستن ہے یا فعل یافتن ہے جس میں شعور کی تمام قوتیں ایسے شریک ہو جاتی ہیں جیسے تخیل میں نہیں ہوتیں۔ لیکن وہم میں عقل، جمالیاتی شعور، مذہبی شعور، جتنی بھی شعور کی طاقتیں ہیں، وہ یک جا ہو کر ایک مرکز پر جمع ہو جاتی ہیں۔ وہم مجموعی شعور کا فعل ہے۔ یہ مثبت چیز ہے۔

پوچھا جاسکتا ہے کہ اس کی رسائی وسائل عالم معانی تک ہے یا عالم حقیقت تک بھی؟ معانی کا وجود ذرائع جیسا ہے، مقاصد کی مانند نہیں۔ یہ بات ذہن کو زیادہ معلوم ہے کہ معانی ذرائع ہیں، مقاصد حقائق ہیں، کیونکہ حقیقت کے دو مظاہر ہیں معانی اور صورت۔ معانی میں واسطہ کم ہیں، صورت میں واسطے زیادہ ہیں، لہذا مظہر عالی معنی ہے اور مظہر ادنی صورت ہے۔ انسانی شعور حق کو اس کی تمام جہتوں میں دیکھنا چاہتا ہے، تخیل سے وہ مظاہر ادنی کو ان کی اصل سے

اقبالیات ۵۲:۳ — جولائی ۲۰۱۱ء

شرح بال جبریل: ایک سلسلہ گفتگو

نسبت دیتا ہے اور توہم سے مظاہر عالی کو بھی ان کے حصول سے مربوط رکھتا ہے۔

۴۱۔ اقبال، کلیات اقبال اردو (بانگ درا)، ص ۳۰۴۔

۴۲۔ اقبال، کلیات اقبال فارسی، (پیام مشرق)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۲۲۳۔





”پیام مشرق“

چند اشعار کا ترجمہ و فرہنگ

محمد سہیل عمر / احمد جاوید

صفحات آئندہ میں پیام مشرق کی جن چند رباعیات اور دیگر اشعار کا اردو ترجمہ اور فرہنگ پیش کی جا رہی ہے وہ اس وسیع منصوبہ کا حصہ ہیں جو علامہ اقبال کے تمام فارسی کلام کو ایک خاص انداز میں سہل کر کے چھاپنے کے لیے اقبال اکادمی میں زیر تکمیل ہے۔ ہر رباعی، قطعہ یا نظم کے ہر لفظ یا ترکیب پر نمبر شمار ڈالے گئے ہیں اور ان کے مطابق فرہنگ مرتب کی گئی ہے۔ ترکیب کے تحت پہلے پوری ترکیب کے معنی درج کیے گئے ہیں اور پھر حسب ضرورت خطوط و حدائق کے اندر یا اس کے بغیر ترکیب کے اجزاء کے معانی دیئے گئے ہیں اور حسب ضرورت مصدوری معانی بھی درج کئے ہیں۔ روال لفظی ترجمہ علیحدہ درج کیا گیا ہے۔

ہمارے ہاں فارسی زبان کا فہم اور اس کا رواج جس طرح نیڑی سے ختم ہو رہا ہے اس کے پیش نظر اس قسم کا ترجمہ اور فرہنگ صرف طلباء ہی کی نہیں بلکہ کسی حد تک مسلمان اور اہل تعلیم حضرات کی بھی ضرورت بن چکا ہے۔ ایسا ترجمہ جو نہ صرف فارسی کی معمولی شد بد کہنے والے قارئین تک کلام اقبال فارسی کا ابلاغ کر سکے بلکہ ان کے ذہن کے ساتھ ساتھ ان کے ذوق زبان شناسی اور زبان دانی کی بھی پرورش میں معاون ثابت ہو۔

مشنت نمونہ کے طور پر صفحات ذیل میں جو رباعیات اور اشعار پیش کیے جا رہے ہیں۔ ان کے بارے میں قارئین سے ہماری درخواست ہے کہ بنظر تنقید ان کا جائزہ لیجئے اور اگر ان کی ترتیب، ترجمہ، انداز طباعت یا کسی اور پہلو سے ان میں کوئی خامی یا ترمیم و اصلاح کی گنجائش نظر آئے تو ادارے کو اپنا رائے سے مطلع فرماد دیجئے۔

(ادارہ)

رُباعی ۸

جانشست گل دل حال اوست

ہیں یک قطہ غول مشکل اوست

نگاہ ما دو بین افتاد ورنہ

جہان ہر کے اندر دل اوست

ترجمہ

دنیا مٹھی بھر مٹی ہے اور دل اس کا حاصل
بھی ایک لوندا اس کی مشکل ہے
ہماری نظر (ہی) ایک کادو دیکھنے والی ہو گئی دیش
ہر آدمی کی دنیا اس کے دل میں ہے

فرہنگ

۱۔ دنیا ۲۔ مٹھی بھر مٹی (مشت)۔ مٹھی بھر گل
مٹی (گہرا) ۳۔ اور۔ ہم۔ دل۔ ۵۔ اس
کا حاصل ہے (حاصل)۔ حاصل (فصل)۔ پھل۔
اور وہ۔ اس کا آست (سے) ۶۔ یہی
۷۔ ایک۔ ۸۔ خون کی لوندا (قطرہ)۔ لوندا۔
خون۔ لوندا ۹۔ اس کی شکل ہے (مشکل)۔
دشواری، کٹھنائی ۱۰۔ اور وہ۔ اس کی حالت
ہے ۱۱۔ ہماری نگاہ، نظر (نگاہ)۔ نظر۔ ما۔
ہماری ۱۲۔ ایک کادو، دیکھنے والی، بھینگی،
اجول (روٹ میں) ۱۳۔ ہو گئی، ہوئی (افتاد)
= گنا، واقع ہونا وغیرہ ۱۴۔ ورنہ۔
۱۵۔ ہر شخص کی دنیا (جہاں)۔ دنیا۔ ہر۔ ہر
ایک۔ ۱۶۔ آدمی ۱۷۔ اس اندر۔ میں۔
اس کے دل (میں) ہے (دل)۔ اور وہ۔
اس کے آست = ہے

رباعی ۹

سحر می گفت مَبْسِلِ باغباں را^۱
دیں گلِ جُستہ نہالِ غمِ نگر^۲

بی پیری می رسد غارِ بیاباں^{۱۱}
و لے گلِ چوینِ خواں گز و مبیہ^{۱۲}

فرہنگ

۱۔ صبح ۔ کہتی تھی کہہ رہی تھی (گفتن = کہنا)
یونانی ۳۔ بیل ۔ ۴۔ باغبان ، مالی ۔ ۵۔ کو
سے ۔ ۶۔ اس میں (در = میں + این = اس)
۷۔ ۸۔ مٹی ۔ ۹۔ سوائے علاوہ ۔ ۱۰۔ غم کا
پودا ، (نہال = پودا) بیڑا ، غم) ۔ ۱۱۔ نہیں
پکڑتا (گرفتن = پکڑنا ، غارِ بیابان) ۔ ۱۲۔ بڑھاپے
تک (تک = تک + پیری = بڑھاپا) ۱۳۔ پہنچتا
چھ پہنچ جاتا ہے (رسیدن = پہنچنا) ۱۴۔ جنگل
کا کاٹنا ، ویرانے کا کاٹنا (خار = کاٹنا +
بیاباں = جنگل ، ویرانہ) ، بے آب ہو گیا (میدان)
۱۵۔ لیکن ، مگر ۔ ۱۶۔ پھول ۔ ۱۷۔ جیسے ہی جب
۱۸۔ جوان ۔ ۱۹۔ ہوتا ہے (گردیدن = ہونا ،
پلٹنا) ۲۰۔ جانا ہے (مردن = مرنا)

ترجمہ

صبح مَبْسِلِ باغباں سے کہتی تھی
اس مٹی میں غم کے پودے کے علاوہ (کوئی
پودا جڑ) نہیں پکڑتا
بیابان کا کاٹنا بڑھاپے تک پہنچ جاتا ہے
لیکن پھول جوان ہوتے ہی مرجاتا ہے ،
(کھلتے ہی مڑ جاتا ہے)

رباعی ۱۳

فرہنگ

- ۱۔ لے دل۔ ۲۔ پروانہ کی نادانی، بے عقلی،
- بے شعوری۔ (نارائی = نادانی بے تدبیری،
- بے عقلی و پرواہ = پتنگ) ۳۔ کب تک۔ ۴۔
- تو نہیں پکڑے گا۔ تو نہیں اختیار کرے گا۔
- (گرفتاری = پکڑنا)۔ ۵۔ جوان مردوں کا طور طریقہ
- (شیوہ = طور، طریقہ) رسم، روش + مردانہ =
- مردوں کا)۔ قصوف میں مرد اپنے آپ کو طائفے
- والے مرد عورت کی اصلیت سے آگاہ، اپنے
- نفس کو فتح کر لینے والے مومن کامل کو کہتے
- ہیں۔ ۶۔ کب تک۔ ۷۔ ایک بار، کبھی کبھی تو
- ۸۔ خواہ۔ ۹۔ کو۔ ۱۰۔ اپنی آگ میں (یہ ہیں
- + سومر = حرارت، آہنچ + خوشیتیں = اپنا آپ)
- ۱۱۔ جلا۔ (سوقش = جلنا، جلانا، اور، سوزائیدہ
- = جلانا)۔ ۱۲۔ غیر کی آگ کا طواف، دوکے
- کی آگ پر منڈ لانا، پیچہ سکرنا (طواف = طواف)
- کسی چیز کے گرد گھومنا + آتش = آگ + بجلاؤ
- = پیز، اجڑھی) ۱۳۔ کب تک

نارائی پروانہ تا کے

بری شیوہ مردانہ تا کے

کچے خود را بسوز خوشیتن نو

طواف آتش بجانہ تا کے

ترجمہ

لے دل! پروانے کی (سی) نادانی کب تک؟
مردوں کا شیوہ کب تک اختیار نہیں
کے گا؟

میں خود کو اپنی آگ میں جلا
یر کی آگ کا طواف کب تک؟

رباعی ۱۵

فرہنگ

اسے ۲۔ پانی ۲۔ اور ۳۔ مٹی ۵۔ خدا
 ۶۔ خوب صورت را چھا، حسین ۷۔ ایک بیکری
 صورت، اہیت ۸۔ بنایا (سائنس = بننا)
 ۹۔ ایک عالم، دنیا ۱۰۔ اسے ۱۱۔ نیت -
 ۱۲۔ زیادہ خوشنما، اگر راستہ خوب صورت دیر
 خوشنما، راستہ خوب صورت = ترے نیا ۱۵
 ۱۳۔ بنائی ۱۴۔ ایک ۱۵۔ ذات و کمالات
 کی معرفت ۱۶۔ کرنے والا، حقائق کا علم لانے
 والا، عشق کی دولت دینے والا - (نوری مطلب
 شرب تقسیم کرنے والا) ۱۶۔ اس سے (برے سے
 ۱۷۔ آں = وہ، اُس) - ۱۷۔ آگ ۱۸۔ کہ جو
 ۱۹۔ رکھتا ہے (راشتہ = رکھنا) ۲۰۔ سے ۲۱۔
 میری مٹی، میرے چہرے (خاک = مٹی، خیر = پس =
 بنی ہوئی ۲۲۔ دوسرا عالم، ایک اور ہی دنیا جہاں
 = دنیا دہی کے = دوسری ایک اور ۲۳۔ بنائی
 بنایا

ز آب و گل خدا خوش مگر یہ ساخت^۱
 جھانے از ارم زیا ترے ساخت^۲
 وے ساقی باں اشک کہ در^{۱۸}
 ز خاک من جہاں دیگرے ساخت^{۲۳}

ترجمہ

خدا نے پانی اور مٹی سے کیا حسین پیکر تراشا
 جنت سے زیادہ خوشنما دنیا بنائی
 لیکن ساقی نے اس آگ سے جو وہ رکھتا ہے
 میری خاک سے ایک اور ہی عالم پیدا کیا

فرہنگ

۱۔ اجمی - تھیل - ۲۔ کوئی بھم (بھنس = ساتھی
دوست بھم + ہے = کوئی ایک) ۳۔ میں
اندر - ۴۔ باغ، بھواری - ۵۔ میں نہیں دیکھتا
ہوں - میں نہیں دیکھ رہا ہوں (دیدن = دیکھنا
سے بنم - میں دیکھتا ہوں) ۶۔ بہار = بکریچ
رہی ہے، آراہی ہے (رہیدن = پہنچنا سے بنم)
۸۔ اور ۹۔ میں - ۱۰۔ پہلا بھول ہوں (گل =
بھول، نکستی = پہلا، اولین = ام = ہوں)
۱۱۔ میں - ۱۲۔ نرہندی - ۱۳۔ دیکھتا ہوں،
(گھوٹن = دیکھنا سے گزم = میں دیکھتا
ہوں ۱۴۔ اپنا آپ، ۱۵۔ کو، ۱۶۔ نظر، ۱۷۔
دیدہ، ۱۸۔ کرتا ہوں (کرم = کرنا سے بنم = میں
کرتا ہوں) ۱۸۔ اس سے ۱۹۔ ہلا، ۲۰۔ شاید
مگر ۲۱۔ تھوہ، شکل - ۲۲۔ دوسرے کسی اور
۲۳۔ دیکھوں، دیکھ مول (دیدن = دیکھنا سے
بنم = میں دیکھتا ہوں جس علم سے ۲۵۔ کر ۲۶۔
زندگی کا نقش (نظ = تحریر، نقش = زندگی) ۲۷۔
کھی گئی (رقم = زون = دور کرنا دیکھنا سے
رقم زدہ = کھی گئی) ۲۸۔ ہے ۲۹۔ کھی ہے -
(لوشن = لکھنا سے نوشتہ لکھا) ۳۰۔ انہوں (ندہ)
۳۱۔ ایک، دنیا، ۳۲۔ پر، اوپر ۳۳۔ میری
رکھیں، پکھڑی (رکھ = پتی، پکھڑی = رنگین، م =
میری ۳۴۔ میرا دل (دل = م = میرا) ۳۵۔
اوپر ۳۶۔ ماضی، گزرا ہوا زمانہ ۳۷۔ اور ۳۸۔
میرے گھوڑے (گھوڑا = میری) ۳۹۔ پر، پر،

گلِ نختین

دزم فتنے درچمن نمی بینم
بہاری رسد و من گلِ نختین
ابجو گرم عویش را نظار کنم
بایں بہار گروئے دگرے برینم
امیر کہ خط زندگی رقم زدہ است
نوشته اند پائیے جبرگہ ریشتم

ترجمہ

پہلا پھول

میں اس باغ میں اب تک اپنا کوئی ساتھی نہیں دیکھتا
بہار آرہی ہے اور میں پہلا پھول ہوں
ندی میں جھانکتا ہوں، اپنے آپ کا نظارہ کرتا ہوں
کہ اسی بہار نے شاید کوئی دوسری صورت دیکھ پاؤں
اس قلم سے جس سے زندگی کا خطر رقم ہوا
میری رنگین پنکھڑیوں پر بھی ایک پیغام تحریر کیا گیا

دل پر دوش رکھا ہم بے عزت اور
 شہید جگہ فردا تو تازہ آئیں گے
 ز تیرے خاک دیدم تیرے گل بستم
 وگرنہ خست و نامند و ز پر ویشتم

دل میرا مٹی میں ہے اور میری نظر آج سے عزت حاصل کرتی ہے
 میں مستقبل کو دیکھنے، بوجھنے والا اور نئی رسم و روش رکھتا ہوں
 میں اندھیری مٹی سے نکلا ہوں (اسی لئے) پھول کا بادہ اوڑھ رکھا ہے
 وگرنہ میں تو شراب سے پیچھے وہ جانے والا (پچھڑا ہوا) ستارہ ہوں

۴۰۔ عزت، سبقت ۴۱۔ کج، حال ۴۲۔ گواہ
 دیکھنے والا ۴۳۔ تجلی، نظارہ، دیدار، نظر پر
 ۴۴۔ گل، مستقبل ۵۔ ہر اور ۴۶۔ تازہ، نیا،
 جدید ۴۷۔ سائین ۴۸۔ روشن ۴۹۔ دلا والا ہوا
 ۵۰۔ سے ۵۱۔ اندھیری، تاریک ۵۲۔ مٹی ۵۳۔
 میں کھلا، آگاہ۔ (دیدتے) کھتا ہوں
 سے دیدم = میں کچھ ۵۴۔ پھول کا لباس
 پوشاک (تباہ لباس پوشاک، گل) ۵۵۔ میں
 نے باندھنی اور مٹی (بستق = باندھنا سے، قسم)
 ۵۶۔ درز ۵۷۔ تازہ ۵۸۔ پیچھے رہ جانے والا
 پچھڑا ہوا ۵۹۔ سے ۶۰۔ شراب، مسافروں کا
 مھر مٹ (پروا نہ کرنا، ہوں)



کلیاتِ اقبال - فرہنگ حواشی

احمد جاوید



اقبال اکادمی پاکستان اپنے علمی منصوبوں کے
 نمونے آپ کی خدمت میں پیش کر رہی ہے۔ آپ
 کی ہر تنقید اور تجویز ہماری رہنمائی کرے گی۔

(رئیس ادارت)

All rights reserved.

اقبال آرٹ و سائنس لائبریری
 ©2002-2006



- ۱۔ اس منصوبے کے دو حصے ہیں: تحشیہ اور فرہنگ۔
 - ۲۔ حواشی میں مندرجہ ذیل امور کو پیش نظر رکھا گیا ہے:-
 - الف۔ کلام اقبال کے بارے میں تاریخی تفصیل: یعنی یہ نظم یا غزل کب لکھی گئی تھی، پہلی مرتبہ کہاں چھپی تھی، اس میں کیا تبدیلیاں کی گئیں وغیرہ۔
 - ب۔ اعلام اور تلمیحات: یعنی اقبال نے جن شخصیات، واقعات، مقامات وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے یا ان کی طرف اشارہ کیا ہے، ان کا ضروری تعارف۔
 - ج۔ مشکلات۔۔۔۔ یعنی ایسے مقامات جہاں خیال دقیق ہو یا الفاظ مشکل ہوں یا کوئی بنیادی تصور بیان ہوا ہو۔ ان مقامات کی تشریح، توضیح اور تفصیل۔
- اس میں یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ عام قاری کی مشکل کو سادہ اسلوب میں حل کیا جائے اور وہ مقامات جہاں اہل علم الجھ سکتے ہیں یا غور و فکر پر مجبور ہو سکتے ہیں، ان پر علمی انداز سے قلم اٹھایا جائے تاکہ اس خیال اور تصور کی عظمت جسے عام سطح تک نہیں لایا جاسکتا، مجروح نہ ہو۔
- ۳۔ فرہنگ میں کلیدی الفاظ اور اصطلاحات کو کھولا گیا ہے اور اس میں بھی اسی اصول پر عمل کیا گیا ہے جو حواشی کی شق ”ج“ میں بیان ہوا۔ ہر لفظ اور اصطلاح کے تمام معانی ایک ہی اندراج میں نہیں دیے گئے۔ ہر اندراج میں وہی معنی لکھے گئے ہیں جو اس خاص جگہ پر اقبال کے پیش نظر تھے۔ حتیٰ تدوین کے بعد کسی لفظ کے تمام معنوی پہلو یکجا حالت میں سامنے آجائیں گے۔



ص نمبر ۵۱ - کلیات

ہمالہ

پہلی مرتبہ ”مخزن“ (لاہور) کے پہلے شمارے اپریل ۱۹۰۱ء میں
”کوہستان ہمالہ“ کے عنوان سے شائع ہوئی۔
ابتدائی متن بارہ بند پر مشتمل تھا، موجودہ متن میں چار بند حذف کر
دیے گئے اور کئی مصرعوں میں ترمیم و تبدیلی کی گئی۔

ص نمبر ۵۲ - کلیات

ہمالہ:

لفظی معنی برف کا گھر۔ وہ پہاڑ جو ہندوستان کے شمال میں پندرہ سو
میل کی لمبائی تک ایک مضبوط دیوار کی صورت میں کھڑا ہے۔۔۔۔۔
(مطالعہ بانگ درا: غلام رسول مہر)

ص نمبر ۵۳ - کلیات

دیرینہ روزی: بڑھاپا، پرانا پن

ص نمبر ۵۴ - کلیات

ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کے لیے
تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے
اس شعر کو پڑھتے ہوئے پہلی نظر میں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت
موسیٰ علیہ السلام کی شان پوری طرح ملحوظ نہیں رکھی گئی۔ اگر کلیم اور

کلیات اقبال - فرہنگ و حواشی / احمد جاوید

چشمِ بینا کو دو الگ الگ دائروں میں دیکھنے کی بجائے یہ سمجھ لیا جائے کہ چشمِ بینا، کلیم اللہ سے غیریت نہیں رکھتی بلکہ ان کا ایک وصف ہے تو یہ مشکل دور ہو جائے گی۔ یہاں موازنہ کلیم اور چشمِ بینا میں نہیں بلکہ طور اور ہمالہ میں ہے یعنی ہمالہ میں تجلی الہیہ کی سہار طور سے کہیں زیادہ ہے۔

ص نمبر ۵۱ کلیات

جلوہ:

جھلک، حق تعالیٰ کی ایسی ذاتی یا صفاتی تجلی جو کسی واسطے کو قبول نہ کرتی ہو ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کے لیے

ص نمبر ۵۱ کلیات

کلیم:

بات کرنے والا، حضرت موسیٰ علیہ السلام جنہیں باری تعالیٰ سے کلام کا شرف کثرت اور تواثر سے حاصل تھا۔ اسی وجہ سے کلیم اللہ کے لقب سے ملقب ہوئے۔

ص نمبر ۵۱ کلیات

طور سینا:

(۱) وادی سینا کا وہ پہاڑ جس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے اللہ تعالیٰ نے تجلی فرمائی تھی۔ قرآن میں طور سینین بھی فرمایا گیا ہے۔ اسے جبل موسیٰ بھی کہتے ہیں۔

(۲) --- طور ایک سلسلہ کوہ کا نام ہے جو خلیج سو اور خلیج عقبہ کے درمیان ایک تکلون سی بناتا ہے۔ مغرب کی طرف خلیج سو کے ذریعے یہ

مصر سے اور مشرق کی طرف خلیج عقبہ کے ذریعے بلاد عرب سے الگ ہوتا ہے۔ اس کے اضلاع کوئی ایک سو چالیس میل لمبے ہیں شمال کی طرف اس کی اونچائی بہت معمولی ہے اور جگہ جگہ ریت کے تودے ملتے ہیں، لیکن جنوبی طرف اس کی بعض چوٹیاں نو نو ہزار فٹ بلند ہیں اور یہ سرسبز و شاداب ہے۔ طور سینن سے حدود فلسطین تک 'اتیہ' کا صحرا ہے۔۔۔۔۔ (یہیں) وادی طوی ہے جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کی طرف بھیجے جانے سے قبل اللہ تعالیٰ سے کلام کیا تھا۔۔۔۔۔ قرآن مجید میں طور کا لفظ دس بار آیا ہے۔

(اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور)

ص نمبر ۵۱ کلیات

تجلی:

ظاہر ہونا، حق تعالیٰ کا اپنی ذات یا صفات کے حوالے سے ظہور فرمانا۔ یہ ظہور صوری بھی ہو سکتا ہے اور معنوی بھی۔

ص نمبر ۵۱ کلیات

امتحان دیدہ ظاہر:

ظاہری آنکھ کی نظر (امتحان = دیکھنا پرکھنا۔ دیدہ ظاہر = ظاہری آنکھ)

ص نمبر ۵۱ کلیات

مطلع اول:

غزل وغیرہ کا پہلا شعر جو ہم قافیہ ہوتا ہے، مطلع کہلاتا ہے۔ جس شعر

سے قصیدے کا آغاز ہوتا ہے اسے مطلع اول کہتے ہیں۔

اصطلاحی معنی ظہور کا پہلا نقطہ۔

ص نمبر ۵۱ کلیات

سوے خلوت گاہ دل دامن کش انسان ہے تو
اس مصرعے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہمالہ کی مجموعی
فضا انسان کو گیان دھیان کی طرف مائل کر دیتی ہے جیسا کہ واقعاتی
طور پر بھی ثابت ہے کہ اس کی گھنائیں ہندو، بدھ اور جینی گیانیوں
کا مسکن بنی رہی ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ چشم بینا کے لیے سراپا تجلی ہونے
کی جت سے ہمالہ آدمی کو اس کے قلب کی طرف متوجہ کرتا ہے جہاں
اس تجلی حق کا جس نے ہمالہ کو اپنا مظہر بنا رکھا ہے، عرفان میسر آنے
کے ساتھ ساتھ ان تجلیات کا مشاہدہ بھی حاصل ہوتا ہے جو کائناتی
مظاہر سے ماورا ہیں۔ اس طرح مشاہدے کا وہ کمال ہاتھ آتا ہے
جس میں انفس و آفاق اپنی تمام تر رنگارنگی سمیت ایک ہی نور سے منور
نظر آتے ہیں اور حق تعالیٰ کے ظہور کی دونوں جہتیں یعنی صوری اور
معنوی، یکجائی کی حالت میں منکشف ہوتی ہیں۔
خلوت گاہ دل سے مراد ہے حق کی وہ جلوہ گاہ جہاں صورت اور
کثرت کی بجائے معنی اور وحدت کا اعتبار ہو۔

ص نمبر ۵۲ کلیات

ثریا:

چھ مخصوص ستارے جو ایک گچھے کی شکل میں نظر آتے ہیں، پروین -
قمر کی تیسری منزل

ص نمبر ۵۲ کلیات

رہوار رہوا:

ہوا کا گھوڑا (رہوار = خوش رفتار اصل گھوڑا + ہوا)

ص نمبر ۵۲ کلیات

عنصر:

عنصر بمعنی اصل کی جمع، عناصر چار گانہ یعنی مٹی، پانی، آگ اور ہوا جو قدیم طبیعیات کی رو سے تمام کائنات مادی کی اصل ہیں۔ ان چاروں میں مٹی اور پانی کو عناصر ثقیل اور آگ اور ہوا کو عناصر خفیف کہتے ہیں۔

ص نمبر ۵۲ کلیات

کوثر و تنیم:

جنت کی دو نہریں (کوثر: جنت کی ایک نہر جسے دریا، چشمہ اور حوض بھی کہا گیا ہے + تنیم: جنت کا ایک چشمہ جس کا بہاؤ اوپر سے نیچے کی طرف ہے)

ص نمبر ۵۲ کلیات

شاہد قدرت:

کائنات جو جمال حق کے ظہور کے نتیجے میں حسین اور محبوب ہے۔ اس ترکیب میں ایک رعایت یہ بھی ہے کہ شاہد کو اگر گواہ کے معنی میں لیا جائے تو اس کا مطلب ہو گا: کائنات جو خدا کی قدرت پر شہادت دیتی ہے۔

ص نمبر ۵۳ کلیات

عراق:

ایک راگ کا نام جو دوپہر کے وقت چھیڑا جاتا ہے

ص نمبر ۵۳ کلیات

لیلیٰ شب:

لیلاے شب، رات کی لیلیٰ، مجنوں کی محبوبہ لیلیٰ کے سیاہ رنگ کی رعایت سے رات کو اس سے تشبیہ دی گئی ہے۔ اس تشبیہ کے نتیجے میں رات کی سیاتی اور اس کی محبوبیت دونوں کا بیان ہو گیا۔

ص نمبر ۵۳ کلیات

زلف رسا:

لبی اور گھنیری زلف

ص نمبر ۵۳ کلیات

اے ہمالہ داستان اس وقت کی کوئی سنا
مسکن آباے انساں جب بنا دامن ترا
ہندوؤں میں ایک داستانی روایت پائی جاتی ہے کہ نسل انسانی کا آغاز ہمالہ کی ترائی سے ہوا ہے۔ یہاں اقبال نے اسی روایت کو بہو ط آدم کے تناظر میں استعمال کیا ہے یعنی آدم علیہ السلام کو ہمالہ کے دامن میں اتارے گئے تھے جہاں سے ان کی نسل آگے بڑھی۔ مسکن کے لفظ سے یہی بات نکلتی ہے۔

ص نمبر ۵۳ کلیات

گل رنگیں:

مطبوعہ "مخزن" مئی ۱۹۰۱ء -

موجودہ متن میں دو بند محذوف اور آخری دو بند ترمیم شدہ -

ص نمبر ۵۳ کلیات

خراس عقده مشکل:

کسی پیچیدہ گتھی کو انتہائی کاوش کے باوجود نہ سلجھا سکنے کے دوران میں پیدا ہونے والی کھٹک اور خلش (خراس + عقدہ = گتھی، بھید + مشکل)

ص نمبر ۵۳ کلیات

دیدہ حکمت:

سائنس دان کی آنکھ، چھان پھٹک کرنے والی نظر، وہ آنکھ جو چیزوں کا محض تجزیہ کرتی ہے، ان سے اوپر نہیں اٹھ پاتی۔ کسی شے کی حقیقت کو اس سے بالا تر مراتب کی بجائے خود اسی شے میں دیکھنے کے درپے رہنے والی نگاہ -

مزید دیکھیے "دیدہ بلبیل"

ص نمبر ۵۳ کلیات

دیدہ بلبیل:

عاشق کی آنکھ - پھول کی بناوٹ وغیرہ کا تجزیہ کرنے کی بجائے اسے اس کے جمال کی کلیت میں دیکھنے والی نگاہ - حق کی شان جمال کو کسی ایک منظر میں مشاہدہ کرنے والی نظر -

مزید دیکھیے ”دیدہ حکمت“

ص نمبر ۵۴ کلیات

برگ ریاض طور:

کوہ طور کے باغ سے ٹوٹا ہوا ایک تپا - یعنی میری طرح پھول بھی اپنی
اصل کے اعتبار سے اسی تجلی سے روشن ہے جو طور پر نازل ہوئی تھی مگر
ہم دونوں اپنی اصل سے دور ہو گئے ہیں -

ص نمبر ۵۴ کلیات

جام جم:

جام جمشید، ایک داستانی روایت کے مطابق قدیم ایرانی بادشاہ جمشید نے
سے نوشی کے لیے ایک پیالہ بنوایا تھا جس میں ساری دنیا کے احوال و
واقعات نظر آتے تھے - اصطلاح میں جام جمشید مشاہدے کی اس سطح کو
ظاہر کرتا ہے جہاں ناظر روح نہیں، نفس ہے جس کا مقصود معنی کا
عرفان حاصل کرنے کی بجائے محض صورت کی دید ہے - اسی لیے اس
کے ذریعے سے ایک نوع کا تجربی یقین اور حسی اطمینان حاصل ہو جاتا
ہے - اس کے برعکس روح چونکہ حقیقت و معنی کے درپے ہوتی ہے جو
اپنی لامحدودیت کی جہت سے انسانی شعور و ادراک کی گرفت میں نہیں
آسکتے، لہذا اس کا ہر مشاہدہ ایک ہیبت، ایک حیرت سے شروع ہوتا
ہے اور اسی پر ختم ہو جاتا ہے -

مزید دیکھیے: آئینہ حیرت

آئینہ حیرت:

حیرت کا آئینہ - حیرت کا ذریعہ علم بن جانا، حیرت خاصی کثیر المعانی

اصطلاح ہے - اس بند میں بھی اس کے مفہوم کی کئی پر تیں ہیں :-

۱ - صورت کے مشاہدے کے بعد حقیقت کے لیے سرگردانی کرنا -

۲ - انکشاف حقائق کے ایک ہی جہما کے سے ہکا بکا رہ جانا مگر اس کے

نتیجے میں بے بس ہو کر بیٹھ رہنے کی بجائے مسلسل آگے بڑھتے رہنا -

۳ - اصل کائنات کی جستجو کے دوران میں محسوسات پر اپنی اساس

رکھنے والے شعور کی نارسائی کا ادراک ہو جانے کے بعد شعور

روحانی کو کام میں لانا -

۴ - علم و عالم کی بجائے علم و معلوم کی نسبت کا غالب آ جانا - یعنی علم

کا تابع عالم نہیں بلکہ تابع معلوم ہو جانا -

یہ تلاش متصل شمع جہاں افروز ہے

تو سن ادراک انساں کو خرام آموز ہے

تلاش متصل: مسلسل جستجو

شمع جہاں افروز: کائنات کو روشن کرنے والا چراغ

تو سن: گھوڑا

ادراک: کسی چیز کی صورت یا معنی تک پہنچنا، علم

خرام آموز: چلنا سکھانے والا

اس شعر کا ظاہر مفہوم تو واضح ہے کہ چیزوں کو پوری طرح سمجھنے کی جستجو

نے ایک طرف دنیا کو تہذیب و تمدن کا گوارہ اور علوم و فنون کا

کلیات اقبال - فرہنگ و حواشی / احمد جاوید

موضوع بنا کر اسے ارتقا بخشا اور دوسری جانب انسانی عقل و شعور کو مسلسل آگے بڑھتے رہنا سکھایا۔۔۔۔۔ تاہم ایک معنی اور بھی ہے، 'نسباً' گہرا اور دقیق۔۔۔۔۔ انسان کو جو دھن لگی ہوئی ہے اس کا اصل ہدف کیا ہے؟ کائنات کا ایک مستقل وجود جان کر اس کے ذرے ذرے کا تفصیلی علم حاصل کرنا؟ نہیں! بلکہ خود اپنی حقیقت کا عرفان۔۔۔۔۔ اس حوالے سے شعر کا مطلب یہ ہوا کہ اپنی حقیقت کو پانے کے لیے میں ہستی کی تمام جہات کھنگال رہا ہوں۔ چونکہ کائنات کی حقیقت میری ہی حقیقت کا ایک حصہ ہے لہذا اس جستجوئے مسلسل کے ضمن میں اس کی رونق و بقا کے اسباب بھی پیدا ہو گئے اور خود میرے ادراک میں بھی اس سفر کو طے کرنے کی سکت پیدا ہو چلی ہے جو تمام مراتب وجود کو سمیٹ کر حقیقت انسانی کی معرفت پر تمام ہوتا ہے۔

ص نمبر ۵۵ کلیات

عہد طفلی

اشاعت اول: "مخزن" جولائی ۱۹۰۱ء
ابتدائی دو بند اور آخری بند محذوف۔ موجودہ دونوں بند بھی نظر ثانی کے بعد اپنی پہلی صورت پر نہیں رہے۔

ص نمبر ۵۵ کلیات

دروغ مصلحت آمیز:

کسی فتنے سے بچنے کے لیے مصلحتاً "بولا جانے والا جھوٹ۔ یہ ترکیب گلستان سعدی کے اس مشہور جملے سے ماخوذ ہے: دروغ مصلحت آمیز بہ

از راستی فتنہ انگیز (وہ جھوٹ جس میں کوئی بھلائی ہو فتنہ برپا کرنے والے سچ سے بہتر ہے)

ص نمبر ۵۵ کلیات

مرزا غالب :

مطبوعہ ”مخزن“ ستمبر ۱۹۰۱ء

ابتدائی متن کا دوسرا بند حذف کر کے نیا بند لکھا گیا

ص نمبر ۵۵ کلیات

مرزا غالب :

مرزا اسد اللہ خان غالب، ۱۷۹۷ء میں شر اکبر آباد (آگرہ) میں پیدا ہوئے، ابھی نوجوان تھے کہ دہلی آگئے، ۱۸۶۹ء میں یہیں وفات پائی اور درگاہ محبوب الہی خواجہ نظام الدین اولیا رحمۃ اللہ علیہ کے احاطے میں دفن کیے گئے۔ اردو اور فارسی کے عظیم ترین شعرا میں شمار ہوتے ہیں شاعری کے علاوہ ان دونوں زبانوں میں نثری کام بھی کیا جو ہر لحاظ سے اول درجے کا ہے خاص طور پر اردو میں جو نثر لکھ گئے وہ عجائبات میں سے ہے۔ یہ بات پورے یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اردو نثر کے اکثر بہترین اسالیب غالب ہی کی دین ہیں۔ انہوں نے اپنے خطوط میں جو نثر لکھی ہے وہ بلاشبہ اردو زبان کی روح اظہار ہے۔

شاعر کی حیثیت سے ان کے امتیازات بے شمار ہیں۔ فارسی میں دیکھیں تو برصغیر کے فارسی گو شعرا میں ایک بیدل کے علاوہ کوئی بھی ایسا نظر نہیں آتا جو انتہائی پیچیدہ دقیق اور نازک فلسفیانہ مضامین کو زبان کے

شعری معیارات اور اظہار کے جمالیاتی محاسن کو مجروح کیے بغیر اس خوبی و عظمت سے ادا کرنے پر قادر ہو جو غالب کے یہاں جا بجا دکھائی دیتی ہے۔ برصغیر کی قید ہٹا دیں تو بھی فارسی کی شعری روایت میں کم ہی لوگ ملیں گے جو اس معاملے میں ان کی برابری کر سکیں، یہی نہیں غالب نے فارسی شاعری کی روایت میں نظیری کی طرح جمالیات کی ساکن فضا کو اپنے دھار دار آہنگ اور جیتی جاگتی تماشائی سازی سے متحرک کیا اور خسرو کی طرح ٹھینٹھ ایرانی اسالیب کو پوری طرح برتنے کے باوجود زبان و بیان کی سطح پر ان میں کئی نئی چیزوں کا اضافہ کیا جو اہل ایران میں استعداد قبولیت کی کمی اور لسانی تعصبات کی زیادتی کی وجہ سے وہاں تک تو نہ پہنچ سکیں تاہم بعد کے برصغیر کے فارسی گو شاعروں کے لیے خضر راہ بن گئیں۔۔۔۔۔ اسی طرح اردو کی طرف آئیں تو غالب کی بڑائی کا یہی ثبوت کیا کم ہے کہ کسی بھی شاعر کی شعری عظمت کو چانچنے کے لیے ہمارے پاس جتنے معیارات موجود ہیں وہ اگر سب نہیں تو بیشتر غالب ہی سے ماخوذ ہیں۔ غالب نے ہمارے شعری بلکہ ایک حد تک فطری ذوق کی مثبت یا منفی ہر معنی میں جس طرح صورت گری کی ہے اس کی مثال شاید ہی کہیں مل سکے۔ خود اقبال کی شعری تشکیل کے اکثر بنیادی عناصر، اگر مرزا غالب نہ ہوتے تو شاید کبھی ظہور نہ کرتے۔

ص نمبر ۵۶ کلیات

فردوسِ تنخیل:

(فردوس = باغ، جنت، جنت کا طبقہ اعلیٰ)

تنخیل = خیال باندھنا، کسی چیز کو صورت دینا، ذہن کا حواس ظاہری

کے ذریعے چیزوں کی صورت کا ادراک کر کے ان صورتوں میں تصرف کرنا، اس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ آدمی میں ادراک کے دو ذریعے ہیں: عقل اور حواس۔ اسی طرح ادراک کی دو حالتیں ہیں: معنی اور صورت۔ عقل معنی کا ادراک کرتی ہے اور حواس صورت کا۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ صورت معنی کے دائرے سے خارج ہے اور معنی، صورت کے۔ معنی، صورت کے بغیر ممکن ہے مگر صورت، معنی سے الگ وجود نہیں رکھتی، یعنی ہو سکتا ہے کہ معنی موجود ہو اور صورت غائب لیکن یہ محال ہے کہ صورت موجود ہو اور معنی غائب۔ عقل اور حواس کا معاملہ بھی اسی سے ملتا جلتا ہے۔ حواس کا کوئی عمل ادراک عقل کی شمولیت کے بغیر تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا البتہ واقع ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ادراک بالعقل کی وہ جہت جو اشیا کی صورت سے متعلق ہے، حواس کو واسطہ بنائے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی۔ فرق یہ ہے کہ عقل اپنے ادراک میں آنے والی صورتوں کے ہر تعین سے اوپر اٹھ کر انہیں مجرد معانی میں تبدیل کر دینے پر قادر ہے جبکہ حواس میں یہ استعداد نہیں۔ ان کے ادراک کی ساخت ایسی ہے کہ وہاں صورت ہی معنی ہے نہجاً "غیر تکنیکی انداز میں کہا جا سکتا ہے کہ عقل اور حواس دونوں کے حاصلات ایک ہی گودام میں جمع ہوتے ہیں۔ ہم اپنی سہولت کے لیے فرض کر لیتے ہیں کہ وہ ذہن یا نفس (Mind) ہے۔ یہاں ان کی اس تشکیل کا عمل شروع ہوتا ہے جو انہیں شعور کی دیگر سطحوں تک لے جاتا ہے۔ عقل کے حاصلات یعنی معقولات شعور کی مجموعی فضا میں داخل ہو کر دو قوتوں کے تابع ہو جاتے ہیں: وہم اور فکر۔ جن عقلی ادراکات پر صورت کا غلبہ ہوتا ہے وہ وہم کے حصے میں چلے جاتے ہیں اور جن پر معنی غالب ہوتے ہیں یا صورت مفقود ہوتی

ہے، فکر کے زیر تصرف آ جاتے ہیں۔ یہاں وہم کے لفظ سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ اصطلاح میں وہم انسان کے شعور حقیقی کا وہ آلہ ہے جو اگر عقل سلیم سے ہم آہنگ ہو تو معدوم کو موجود کر دکھاتا ہے اور وجود کی ماورائے نفی و اثبات حالتوں کا ایک تصور پیدا کر دیتا ہے تاکہ ہمارا شعور ان سے منقطع ہو کر نہ رہ جائے۔ گویا وہم بھی ایک طرح کا خلا قانہ تفکر ہے جو فکر کی طرح ارادہ ذہنی سے مشروط نہیں۔ اسی طرح حواس کے حاصلات یعنی محسوسات تخیل کا موضوع بن جاتے ہیں۔ یوں تو وہم بھی محسوسات میں تصرف کرتا ہے مگر اس کا تصرف اپنی ماہیت اور نتائج کے اعتبار سے تخیل کے مقابلے میں چند امتیازات رکھتا ہے۔ مثلاً ”وہم ادراک کی ہر نوع کو، حسی ہو یا عقلی، دوسری نوع میں بدل سکتا ہے۔ جبکہ تخیل میں یہ استعداد نہیں۔ اس کا اصول صورت گیری و صورت گری ہے۔ اس طرح ایک جہت سے اس کا بہت کچھ انحصار وہم کی فراہم کردہ صورتوں پر بھی ہوتا ہے۔“

تخیل کی بنیادی ساخت، اس کی مختلف قسموں اور وہم وغیرہ سے اس کے تعلق پر تفصیلی گفتگو ہم آگے کسی مناسب مقام پر کریں گے البتہ زیر نظر مصرعے کے معنوی حدود کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس ترکیب کو خالص شعری نقطہ نظر سے یوں کھولا جاسکتا ہے کہ شاعری اور خاص کر بڑی شاعری کا ایک مقصود تخلیق جمال ہوتا ہے۔ تخیل اسی مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ کائنات صورتوں کا ایک ڈھیر ہے جسے شاعر اپنے تخیل کے ذریعے جمالیاتی تنظیم دیتا ہے۔ اشیا کی اقلیم اظہار یعنی عالم خارجی زمان و مکان کے ایسے ضابطوں میں جکڑا ہوا ہے۔ جو جمال یعنی صورت و معنی کی وحدت کے ظہور کو ناممکن بنا دیتے ہیں۔ یہاں ہر ظہور نامکمل اور ہر دید ادھوری ہے۔ شاعرانہ تخیل زمان و

مکان کی اس نسبت اور اس کے کائناتی قوانین سے اوپر اٹھ کر اس دورے ادھورے پن کو مکمل کرتا ہے۔ وہ دیکھی ان دیکھی صورتوں کو ایک غیر ارضی ترتیب کے ساتھ آپس میں جوڑ کر اظہار کی ایک کلیت ایجاد کرتا ہے۔ اور یہی تخلیق جمال ہے۔ جسے زمان و مکان کے مختلف مراتب کی موجودگی میں یک لا زمانی و لا مکانی تو نہیں کہا جاسکتا جیسا کہ رومانیوں (Romantics) کو دعوا ہے البتہ یہ کہنے میں شاید کوئی حرج نہ ہو کہ عالم خارجی وقت فنا فرسودگی کا پیمانہ ہے اور مکان فاصلہ اور دوری کا مگر کائنات تخیل میں زمانہ حیات و تازگی کی ایک سیال آن بن جاتا ہے اور مکان قرب کا ایک ہمہ گیر پھیلاؤ۔ وہاں کا زمان ایک ناگزشتنی، ابھی ہے اور مکان ایک اٹل "ہیں"۔۔۔ اقبال نے فردوس تحلیل کہہ کر انتہائی فنی بصیرت کا مظاہرہ کیا ہے۔ یہ سب اوصاف ایک معروضی پیرائے میں اگر کہیں جمع ہیں تو وہ فردوس ہے۔ جنت عالم جمال ہے 'ابدی ہے اور مقام قرب و مشاہدہ ہے۔ اور تخیل کا مقصود بھی تو یہی کچھ ہے۔۔۔۔۔ مشاہدہ جمال اور حصول ابدیت!

مزید دیکھیے: فکر، تخیل، خیال۔۔۔۔۔

ص نمبر ۵۶ کلیات

نطق:

گویائی: کلیات کا ادراک و اظہار کرنے والی وہ قوت جو انسان کو دیگر مخلوقات سے ممتاز کرتی ہے۔

تسہیل و تشریح

فرہنگ و حواشی کلیات اقبال (اردو)

(۲)

احمد جاوید

ہر بڑے شاعر کی طرح اقبال بھی ایک مشکل شاعر ہیں۔ ان کی شاعری ذوق اور فہم کی جن سطحوں پر کھلنا شروع کرتی ہے، آج کا قاری ان میں سے اکثر سے بے بہرہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شعر اقبال ایک پر زور نعرے اور ایک کارآمد پیغام کی حیثیت سے تو ہمارے درمیان موجود ہے، لیکن اس کی عظمت کے فکری، تخلیقی اور فنی شواہد بہت تیزی کے ساتھ ہم سے اوجھل ہوتے جا رہے ہیں۔ شاعری اور ادب سے سنجیدہ تعلق رکھنے والوں کے لیے بھی کم از کم فہم کی اس سطح تک پہنچنا دشوار ہو چلا ہے جہاں اقبال کی شاعرانہ بزرگی کا ادراک میسر آ سکتا ہے۔ اس صورت حال میں اقبال کی شاعری کا ایک ایسا تجزیہ ضروری معلوم ہوتا ہے جس کے ذریعے سے یہ دکھانا آسان ہو جائے کہ یہ کلام بلند ترین شعری معیارات کے مطابق تو ہے ہی، ان میں سے بعض کا خالق بھی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال اکادمی نے مطالعہ شعر اقبال کا ایک پورا منصوبہ تیار کیا ہے جس کا پہلا مرحلہ تسہیل کلیات اقبال (فارسی) کی صورت میں مکمل ہو چکا ہے۔ دوسرا مرحلہ یعنی کلیات اردو کا فرہنگ اور تحشیہ، تکمیل کے قریب ہے۔ اس کے کچھ نمونے اقبالیات میں اس غرض سے شائع کیے جا رہے ہیں کہ ہمارے قارئین، خصوصاً ماہرین اقبالیات اس کام میں ہمارا ہاتھ بٹائیں۔ ہم ہر تجویز و تنقید کے لیے چشم براہ ہیں۔ البتہ یہ ملحوظ رہے کہ اس کام میں زیادہ تر اہل علم کی ضروریات کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ ایسا کرنا اس لیے ضروری تھا کہ علامہ کی شعری عظمت میں جو فکری و تخلیقی عناصر کارفرما ہیں، ایک خاص سطح سے نیچے اتر کر ان کی نشان دہی بھی نہیں کی جاسکتی۔ تاہم عام طالب علموں کی رہنمائی کا بھی سامان موجود ہے۔ توقع ہے کہ ان کی کوئی بڑی ضرورت تشنہ تکمیل نہیں رہے گی۔

اس کام کی اصل افادیت یہ ہے کہ اصطلاحات کی تشریح، اور مشکلات کے حل میں کلام اقبال کی کسی اچھی سے اچھی شرح اور فرہنگ سے بھی وہ مدد نہیں مل سکتی، جو یہ فراہم کرتا ہے۔ امید ہے کہ مکمل ہونے کے بعد ”فرہنگ و حواشی کلیات اقبال“ مستقبل کے شارحین اقبال کے لیے ایک ماخذ کا کام دے گی۔

(رئیس ادارت)



- ۱ - اس منصوبے کے دو حصے ہیں، تشبیہ اور فرہنگ -
- ۲ - حواشی میں مندرجہ ذیل امور کو پیش نظر رکھا گیا ہے :-
- الف - کلام اقبال کے بارے میں تاریخی تفصیل: یعنی یہ نظم یا غزل کب لکھی گئی تھی، پہلی مرتبہ کہاں چھپی تھی، اس میں کیا تبدیلیاں کی گئیں وغیرہ -
- ب - اعلام اور تلمیحات: یعنی اقبال نے جن شخصیات، واقعات، مقامات وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے یا ان کی طرف اشارہ کیا ہے، ان کا ضروری تعارف -
- ج - مشکلات ---- یعنی ایسے مقامات جہاں خیال دقیق ہو یا الفاظ مشکل ہوں یا کوئی بنیادی تصور بیان ہوا ہو ---- ان مقامات کی تشریح، توضیح اور تفصیل - اس میں یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ عام قاری کی مشکل کو سادہ اسلوب میں حل کیا جائے اور وہ مقامات جہاں اہل علم الجھ سکتے ہیں یا غور و فکر پر مجبور ہو سکتے ہیں، ان پر علمی انداز سے قلم اٹھایا جائے تاکہ اس خیال اور تصور کی عظمت جسے عام سطح تک نہیں لایا جاسکتا، مجروح نہ ہو -
- ۳ - فرہنگ میں کلیدی الفاظ اور اصطلاحات کو کھولا گیا ہے، اور اس میں بھی اسی اصول پر عمل کیا گیا ہے جو حواشی کی شق ”ج“ میں بیان ہوا - ہر لفظ اور اصطلاح کے تمام معانی ایک ہی اندراج میں نہیں دیے گئے - ہر اندراج میں وہی معنی لکھے گئے ہیں جو اس خاص جگہ پر اقبال کے پیش نظر تھے - حتیٰ تدوین کے بعد کسی لفظ کے تمام معنوی پہلو یکجا حالت میں سامنے آ جائیں گے -



صفحہ کلیات

۳۴۵

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں

نوائے شوق

۱- عاشق کی پکار جس میں ہجر کا اٹل دکھ، اور وصل کی نہ پوری ہونے والی

آرزو یکجا ہو گئی ہو۔ صدائے عشق جس کی رسائی حریم ذات تک ہے

۲- اس عاشق کی فریاد جو:

۲:۱ غلبہٴ حال کی وجہ سے وصل کا ناممکن ہونا فراموش کر دے

۲:۲ صفات کا پردہ اٹھا کر ذات تک پہنچنے کا آرزو مند ہو

۲:۳ عشق کے ان لامتناہی مطالبات کی تکمیل کے درپے ہو جن کا ہدف

ذات ہے، ماورائے صفات ذات

۲:۴ ذات عبد کو ذات معبود سے اس طرح واصل کرنے کا متمنی ہو کہ

دونوں کا امتیاز برقرار رہے

صفحہ کلیات

۳۴۵

حریم ذات

ذات الہیہ کا مکان جو صفات سے ماورا اور جہات سے پاک ہے۔ یہاں

کسی کا گزر نہیں
نیز دیکھیے: ”لا مکاں“

صفحہ کلیات

۳۴۵

غلغلہ ہائے الاماں بت کدہ صفات میں
غلغلہ ہائے الاماں

خدا کی پناہ، کا شور، یا اللہ خیر! کا شور، الامان و الحفیظ کی پکار

صفحہ کلیات

۳۴۵

بت کدہ صفات

بت کدہ وہ عالم ہے جہاں کثرت نے وحدت، اعتبار نے حقیقت، ظاہر نے باطن اور صورت نے معنی کی جگہ لے رکھی ہو۔ یعنی جو مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہے، وہ خود مقصود بن گیا ہو

بت کدہ صفات، کا مطلب یہ ہے کہ صفات، ذات کی ضروری معرفت اور اس سے عملی وابستگی کا لازمی ذریعہ ہیں، مگر مقصود حقیقی ذات ہی ہے جو کسی بھی طرح کے ظہور کو قبول نہیں کرتی۔ اس لیے صفات کو ذات کا مظہر یا عین سمجھنا گویا بت پرستی ہی کی ایک قسم ہے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ چونکہ ذات باری تعالیٰ قادر ہے ’سمیع‘ ہے بصیر ہے لہذا قدرت، سمع اور بصر بھی معبود ہے

صفحہ کلیات

۳۴۵

حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں
تخیلات

’تخیل‘ (خیال میں آنا) کی جمع، غیر محسوس کو محسوس بنانے کا ذہنی عمل

نیز دیکھیے: ”تخیل“

صفحہ کلیات

۳۴۵

میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں

نگاہ

وہ نظر جو:

- ۱- حقیقت کا مشاہدہ کرتی ہے
- ۲- ظاہر سے گزر کر باطن تک رسائی رکھتی ہے
- ۳- غیب کو شہود بنا لیتی ہے یعنی جو چیزیں حواس کی گرفت سے باہر ہیں، انہیں بھی دیکھتی ہے
- ۴- کائنات سے خالق کائنات تک جا پہنچتی ہے
- ۵- صفات کا پردہ اٹھا کر ذات کو دیکھنا چاہتی ہے

تجلیات

۱- تجلی کی جمع

- ۲- ظہور صفات جو بلا واسطہ مظاہر اور لامتناہی ہے
- نیز دیکھیے: ”تجلی“، ”ذوق تجلی“، ”برق تجلی“

صفحہ کلیات

۳۴۵

مگر چہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقشبند

جستجو

یعنی حقیقت کی تلاش، اللہ کو پانے کی ٹرپ جس میں امید کا پہلو غالب ہو

صفحہ کلیات

۳۴۵

دیر و حرم

۱- مندر اور کعبہ

اقبالیات ۴۱:۱ — جنوری - ۲۰۰۰ء احمد جاوید — فرہنگ و حواشی کلیات اقبال (اردو)

- ۲ - ظہور حق کے دو اصول جو کثرت و وحدت اور تشبیہ و تنزیہ پر دلالت کرتے ہیں
- ۳ - 'دیر' کا تعلق صفات سے ہے اور 'حرم' کا ذات سے

صفحہ کلیات

۳۴۵

نقش بند:

- ۱ - نقش باندھنے والا، نقاش، مصور
- ۲ - معمار
- ۳ - ان دیکھے کی تصویر بنانے والا
- ۴ - حقیقت کو اظہار دینے اور معنی کو صورت میں ڈھالنے والا
- ۵ - اپنی سہولت کے لیے حقیقت محض کے تعینات ایجاد کرنے والا

صفحہ کلیات

۳۴۵

۱۔ میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں

فغاں:

- ۱ - فریاد، چلا کے رونا، دہائی دینا
- ۲ - وصل سے مایوس ہو کر ہجر کے درد و غم کا اظہار جو محبوب کو سننے کے لیے کیا جائے

صفحہ کلیات

۳۴۵

رستخیز:

قیامت، ہنگامہ، ہلچل

صفحہ کلیات

۳۴۵

کعبہ و سومنات

دیکھیے: 'دیر و حرم'

صفحہ کلیات

۳۴۵

ۛ گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود
چیر گئی دل وجود:

وجود کے دل میں جو کچھ ہے، اس تک پہنچ گئی --- یعنی ہستی کی انتہائی
حقیقت تک رسائی حاصل کر لی

صفحہ کلیات

۳۴۵

ۛ گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں
توہمات:

۱- ”توہم“ (وہم میں آنا) کی جمع، غیر حقیقی کو حقیقی اور حقیقی کو غیر حقیقی سمجھنا
۲- اوہام باطل
نیز دیکھیے: ’وہم‘

(۲)

صفحہ کلیات

۳۴۶

ۛ اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
کج رو

- ۱- ٹیڑھی چال والا
- ۲- سیدھی رہ نہ چلنے والا
- ۳- کسی ضابطے کی پابندی نہ کرنے والا
- ۴- جو کسی ضابطے کی پابندی نہ کرے
- ۵- بگاڑ پیدا کرنے والا
- ۶- سرکش

صفحہ کلیات

۳۴۶

انجم:

۱- ستارے

۲- ستارے جن کی چال دنیا پر اثر انداز ہوتی ہے

۳- نظام تکوین کے فعال عناصر

صفحہ کلیات

۳۴۶

خطا کس کی ہے یا رب! لامکاں تیرا ہے یا میرا

لامکاں:

’مکاں‘ کی ضد جو جہات سے پاک ہے - ذات باری تعالیٰ کا عالم

صفحہ کلیات

۳۴۶

اسے صبح ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر

مجھے معلوم کیا وہ رازداں تیرا ہے یا میرا

یعنی

۱- اللہ کے حکم کے باوجود ابلیس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا - اس

میں یہ ہمت کہاں سے آئی، یہ ایک ایسا راز ہے جسے اللہ جانتا ہے یا خود

ابلیس - آدم بچارہ متاثر فریق ہونے کے باوجود بے خبر ہے

۲- شیطان کو اللہ کا رازداں کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ:

۲:۱- اللہ کی معرفت رکھتا ہے

۲:۲- تقدیر کے اسرار سے آگاہ ہے

۲:۳- تخلیق آدم کے پورے منصوبے میں ایک فعال کردار رکھتا ہے

۲:۴- اللہ کے قرب کا طویل تجربہ رکھتا ہے

۲:۵- معتب ہونے کے باوجود موحد ہے، اور اللہ کی رضا پر راضی

۲:۶- بندوں کے احوال، افعال اور انجام کا خدا داد علم رکھتا ہے

۲:۷- اختیار کی حقیقت کا عالم اور معلم ہے

صفحہ کلیات

محمدؐ بھی ترا ، جبریل بھی ، قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرف شیریں تر جہاں تیرا ہے یا میرا
یعنی

- ۱ - اے اللہ! تیری ترجمانی کے لیے محمد ﷺ بھی ہیں ، جبریل بھی ہے اور قرآن بھی - آخر میرا بھی تو کوئی ترجمان ہونا چاہیے! سو یہ نوائے شوق اور جذبہٴ عشق ہی وہ چیز ہے جو تیری جناب میں میری ترجمانی کرتی ہے -
- ۲ - رسول ﷺ ، جبریل اور قرآن سے ، تو ظاہر ہے ، اور یہ نغمہٴ محبت جو میرے سینے سے بلند ہو رہا ہے ، میرا اظہار ہے -
- ۳ - وحی تیرا پیغام ہے میری طرف ، اور یہ حرف شیریں جو میرے دل سے برآمد ہوا ہے ، میرا جوابی پیغام ہے تیرے حضور -
- ۴ - مانا کہ پورا عالم وجود تیرا ہی مظہر ہے ، مگر سمجھ میں نہیں آتا کہ اس جذبہٴ عشق میں جو میرے حرف حرف میں سمایا ہوا ہے ، کس کا ظہور ہے ، تیرا یا میرا یا دونوں کا - کہیں ایسا تو نہیں کہ محبت ہی نے تجھے بھی ظاہر کیا ہو اور مجھے بھی!
- نیز دیکھیے: محبت، محمد ﷺ، جبریل، قرآن، حرف شیریں -

صفحہ کلیات

محمد ﷺ

۱ - رسول اکرم ﷺ

- ۲ - خدا کا آخری ، ابدی اور عالم گیر پیغام لانے والے پہلے اور آخری نبی
- ۳ - آپؐ کی ذات سے حق کا تفصیلی اور حتمی ظہور ہوا - حق کی کوئی ایسی صورت یا معنی جس کی سند آپؐ سے نہیں ملتی ، وہم باطل ہے حتیٰ کہ آپؐ پر ایمان لائے بغیر توحید کا دعوا بھی ناقابل قبول ہے ، چاہے گزشتہ شرائع کی بنیاد پر ہو یا عقلی دلائل کی اساس پر
- ۳ - تمام مکلف مخلوقات کے لیے مستقل مدار نجات اور ذریعہٴ وصول الی اللہ

صفحہ کلیات

۳۴۶

جبریل:

- ۱- انبیاء علیہم السلام پر وحی لانے والے اللہ کے مقرب ترین فرشتے
- ۲- اللہ کا آخری پیغام، آخری نبی کو پہنچانے والے
- ۳- قرآن مجید نے جبریل امین کو روح القدس (پاک روح) روح الامین (فرشتہ معتبر) [الروح]، رسول کریم (پیغام برگرامی قدر) ذومرہ (زور آور یا حسین)، ذی قوۃ (صاحب طاقت)، شدید القویٰ (سخت قوتوں والا) مکین (مرتبے والا) مطاع (سب کا مانا ہوا) امین (با امانت) جیسے گراں قدر اوصاف سے متصف کیا ہے اور ان سے عداوت کو خدا سے عداوت کا سبب بتایا ہے۔

(لغات القرآن، مولانا محمد عبدالرشید نعمانی، جلد دوم، ص ۲۴۱، ندوۃ المصنفین دہلی، طبع اول ستمبر ۱۹۴۵ء)
نیز دیکھیے: ”جبریل امین“، ”روح القدس“

صفحہ کلیات

۳۴۶

حرف شیریں:

- ۱- بیٹھا کلام
- ۲- نواے شوق ’نغمہ محبت‘ ترانہ عشق
- ۳- عاشق کا خطاب جو محبوب کو خوش کر دے
- ۴- جمال محبوب کی حکایت
- ۵- کلام اقبال

(۳)

صفحہ کلیات

۳۴۷

گیسوئے تاب دار کو اور بھی تاب دار کر
گیسوئے تاب دار:

- ۱۔ بل کھائے ہوئے کھلے بال جنہیں جال سے تشبیہ دی جاتی ہے، کندل والی زلف جسے کمند سے تشبیہ دی جاتی ہے
- ۲۔ تجلی جمال جو شان تنزیہ کے منافی نہ ہو، مخفی کو مخفی تر اور ظاہر کو ظاہر تر کرنے والی تجلی
- ۳۔ کشش الہیہ کا وہ درجہ جہاں حصول بھی یقینی ہے اور عدم حصول بھی۔ یہاں قرب کا نشاط اور اٹل دوری کا قلق، ایک کیفیت میں ڈھل جاتا ہے
- ۴۔ وہ تجلی جس سے ظہور و خفا اور جمال و جلال کی عینیت کا انکشاف ہوتا ہے

۵۔ ذات کا پردہ جمال

- ۶۔ وہ مرتبہ ظہور جو اصول جمال کا آئینہ دار ہے اور ذات و صفات کے باہم 'لا غیر' ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ (متکلمین اور صوفیہ کے اکثریتی موقف کے مطابق ذات و صفات میں 'لا عین ولا غیر' کی نسبت ہے، جلال سے 'لا عین' کا اثبات ہوتا ہے اور جمال سے 'لا غیر' کا)

صفحہ کلیات

۳۴۷

ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر

ہوش و خرد:

- ۱۔ ”ہوش سے مراد ہے: شعور، جو حواس خمسہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس شعور کی ترقی یافتہ صورت کو عقل (یعنی خرد) سے تعبیر کرتے ہیں“ (شرح بال جبریل، یوسف سلیم چشتی، ص ۹۷)
- ۲۔ اپنا احساس اور دوسروں کی خبر۔ ہوش سے مراد ہے یہ احساس کہ وہیں ہوں، اور خرد سے مراد ہے یہ شعور کہ کائنات ہے
- ۳۔ ہوش کا تعلق حسن اور حال سے ہے، اور خرد کا ذہن اور استدلال سے
- ۴۔ ”ہوش و خرد شکار کر“ یعنی حب عقلی عطا فرما

صفحہ کلیات

۳۴۷

قلب و نظر

- ۱- دل اور نگاہ
- ۲- دل جو محبوب کی معرفت کے لیے ہے اور چشم دل جو محبوب کے دیدار کے لیے ہے
- ۳- 'نظر' اگر 'فکر' کے ساتھ استعمال ہو تو اس کے معنی ہوں گے استدلال 'غور' خیال ---- اور اگر 'قلب' کے ساتھ ہو تو اس سے مراد یا تو صرف آنکھ ہوگی یا 'چشم دل'۔ اہل منطق نے 'فکر' کو جنس اور 'نظر' کو اس کا فصل قرار دیا ہے، یہی اصول، قلب و نظر، پر بھی وارد ہوتا ہے۔ 'نظر' کو 'قلب' کا فعل ذاتی سمجھنا چاہیے
- ۴- "قلب و نظر شکار کر"، یعنی حب عشقی عطا فرما

صفحہ کلیات

۳۴۷

عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں
یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر
یعنی:

- ۱- دونوں میں سے کوئی آشکار ہو جائے، نتیجہ ایک ہی ہے۔ حسن ظاہر ہو گیا تو گویا عشق پردے سے نکل آیا اور عشق آشکار ہو گیا تو گویا حسن کا ظہور ہو گیا۔ مطالبہ یہ ہے کہ خدایا! خود کو ظاہر کر دے تاکہ مجھے پورا اظہار مل جائے یا میری حقیقت کو آشکار کر دے تاکہ تو پوشیدہ نہ رہے
 - ۲- بار الہا! یا تو خود کا ظاہر کر دے اور مجھے چھپا رہنے دے، یا مجھے ظاہر کر دے اور خود کو چھپا رہنے دے۔ ان دونوں میں سے کوئی ایک صورت ضرور ہونی چاہیے ورنہ کارخانہ وجود بے معنی ہے
- اس شعر میں اقبال نے عشق کو وحدت الوجود کی گرفت سے نکالا ہے اور بقاء امتیاز اور غیریت کی اساس بنایا ہے۔

صفحہ کلیات

۳۴۷

میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ میرے گہر کی آبرو
صدف:

- ۱- سیپ جس میں موتی پوشیدہ ہو
- ۲- اعلیٰ روحانی امکانات رکھنے والا آدمی، صاحب دل
- ۳- مثالی مسلمان جس کا باطن اللہ کے نور سے منور ہو، اللہ کا عاشق

صفحہ کلیات

۳۴۷

گہر:

- ۱- موتی
- ۲- خودی
- ۳- عشق
- ۴- روح
- ۵- نور باطن
- ۶- فطری خوبی اور خیر

صفحہ کلیات

۳۴۷

میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہر شاہوار کر

خزف

- ۱- ٹھیکری، سنگ ریزہ
- ۲- جس کا وجود و جسمانییت کی سطح تک محدود ہو
- ۳- بے وقعت اور بے مصرف ہستی
- ۴- وہ آدمی جو روح، عشق، تخلیقی امکانات، حقیقی معنویت، اندر کی روشنی، حرارت، خودی اور فطرت کی بلندی سے محروم ہو

گوہر شاہوار

- ۱- وہ موتی جو بادشاہوں کے لائق ہو، بے بہا موتی
- ۲- وہ آدمی جس کے ذاتی اوصاف اور فطری کمالات بے مثال ہوں

صفحہ کلیات

۳۴۷

نغمہ نو بہار اگر میرے نصیب میں نہ ہو

نغمہ نو بہار

بھری بہار میں گایا جانے والا گیت، یعنی ملت اسلامیہ کے روحانی اور تاریخی عروج کو دیکھ کر اس کی خوشی میں چھیڑا جانے والا نغمہ

صفحہ کلیات

۳۴۷

اس دم نیم سوز کو طائرک بہار کر

دم نیم سوز:

۱ - ادھ جلا سانس

۲ - نغمہ گری کی قوت جسے طرح طرح کی مشقتوں اور پابندیوں سے گزرنا پڑا ہو

۳ - نغمہ بننے والی سانس جو سینے میں لگی آگ سے گزر کر آتی ہے

۴ - عروج اور آزادی کی شدید تمنا میں کی جانے والی شاعری، اقبال کی شاعری

صفحہ کلیات

۳۴۷

طائرک بہار

۱ - بہار کا پہنچنے، خزاں میں بہار کی خوش خبری لانے والا پرندہ

۲ - اچھے زمانے کی آمد کی خبر دینے والا، ملت اسلامیہ کو عروج کی بشارت دینے والا

نیز دیکھیے: ”نغمہ نو بہار“ ”دم نیم سوز“

(۴)

صفحہ کلیات

۳۴۸

نہیں ہے داد کا طالب یہ بندہ آزاد

بندہ آزاد:

- ۱۔ اللہ کا غلام اور ہر چیز سے آزاد
- ۲۔ اللہ کا بے غرض بندہ جو انعام وغیرہ کی خواہش نہیں رکھتا
- ۳۔ جس کا مطلوب و مقصود صرف اور صرف اللہ ہو
- ۴۔ جس کو بندگی نے ماسوی اللہ سے بے نیاز کر دیا ہو
- ۵۔ 'بندہ آزاد' کی ترکیب میں تضاد سے حسن پیدا کیا گیا ہے

صفحہ کلیات

۳۴۸

کرم ہے یا کہ ستم تیری لذت ایجاد

لذت ایجاد

تخلیق کا ذوق: کار تخلیق سے لطف اندوز ہونا، کائنات کی تخلیق مسلسل کا حرک

صفحہ کلیات

۳۴۸

قصور وار، غریب الدیار ہوں لیکن

قصور وار

جن سے جنت میں گندم کھانے کا قصور سرزد ہوا یعنی آدم، مراد انسان

صفحہ کلیات

۳۴۸

غریب الدیار:

- ۱۔ جس سے وطن چھوٹ گیا، پردیسی
- ۲۔ آدم جنہیں اپنا وطن یعنی جنت چھوڑ کر زمین پر آنا پڑا
- ۳۔ انسان جو اپنے اصلی وطن سے دور ہے

صفحہ کلیات

۳۴۸

ترے خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد

خرابہ

ویرانہ، یعنی زمین

صفحہ کلیات

۳۴۸

وہ دشت سادہ، وہ تیرا جہان بے بنیاد

دشت سادہ

اجاڑ صحرا، چٹیل میدان --- یعنی آدم کے نزول سے پہلے کی دنیا

جہان بے بنیاد

یعنی دنیا جسے انسان نے آ کر ہونے کی بنیاد فراہم کی

صفحہ کلیات

۳۴۸

مقام شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں

مقام شوق

مرتبہ عشق، شوق سے مراد ہے محبوب تک پہنچنے کی ایسی تڑپ کہ سرکٹا دینا
بھی کوئی بڑا کام نہ لگے، عشق میں سختیاں جھیلنے کا مقام

(۵)

صفحہ کلیات

۳۴۹

میری بساط کیا ہے، تب و تاب یک نفس

تب و تاب یک نفس

دم بھر کی چمک دمک، پل بھر کی نمود، ایک سانس کی زندگی

(۶)

صفحہ کلیات

۳۵۰

۱۔ بنایا عشق نے دریائے ناپیدا کراں مجھ کو
عشق:

- ۱۔ حقیقت انسانی کا ذاتی داعیہ جو انسان کو اس کے انفرادی اور نوعی تشخص کے افقی حدود سے بلند ہونے کی قوت دیتا ہے
- ۲۔ اللہ نے چاہا کہ اس کا ظہور ہو، یہ 'حب' ہے۔ انسان اسی خواہش ظہور کا ایک فعال مظہر ہے، اور ظہور حق کے لیے ضروری ہے کہ خود انسان بھی اپنے اس کمال کے ساتھ ظاہر ہو جو اسے مظہر حق بننے کے لیے بخشا گیا ہے، اور جسے موجودیت کے عام پیمانوں سے نہیں ناپا جاسکتا۔ یعنی موجودات جن حدود سے عبارت ہیں، وہ اس کمال کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ مظہریت کی اس ذمہ داری کو پورا کرنے کے لیے، جو اس پر ڈالی گئی ہے، انسان بھی اپنی پوری حقیقت کے ساتھ ظاہر ہونا چاہتا ہے۔ اقبال کی اصطلاح میں یہ 'عشق' ہے۔ گویا تقاضائے ظہور مشترک ہے، اللہ کی طرف سے ہو تو اس کا نام 'حب' ہے اور بندے کی طرف سے ہو تو 'عشق'۔
- ۳۔ بندگی کا منہا، یعنی اللہ کے رنگ میں رنگ جانا۔

صفحہ کلیات

۳۵۰

۱۔ یہ میری خود نگہداری مرا ساحل نہ بن جائے
خود نگہداری:

- ۱۔ خود کو سینت سینت کر رکھنا؛ اپنے آپ میں مگن رہنا، اپنی ہی طرف متوجہ رہنا، اپنی ہی فکر میں لگے رہنا

- ۲ - خودی کی نچی سطح تک محدود رہنا
- ۳ - خودی کی حقیقت یعنی خدا سے غافل اور لا تعلق رہنا
- ۴ - انفرادی خودی کو اجتماعی خودی میں ضم نہ ہونے دینا

صفحہ کلیات

۳۵۰

۱۔ کہیں اس عالم بے رنگ و بو میں بھی طلب میری
عالم بے رنگ و بو:

- ۱ - دوسری دنیا، عالم آخرت جو دارالعمل نہیں
- ۲ - ایک معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں: وہ عالم جو ظہور صفات کے دائرے سے ماورا ہے

صفحہ کلیات

۳۵۰

۱۔ وہی افسانہ دُنبالہ محمل نہ بن جائے
افسانہ دُنبالہ محمل

- ۱ - محمل کے پیچھے چلنے کی کہانی
- ۲ - مجنوں، لیلیٰ کی سواری کے پیچھے پیچھے پھرتا رہتا تھا، یہاں اسی طرف اشارہ ہے
- ۳ - محبوب کے قریب ہو کر بھی اس کی جستجو میں رہنے والے عاشق کا قصہ

کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

احمد جاوید

- ۱۔ کلام اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی کا منصوبہ تکمیل کے آخری مراحل میں ہے۔
- ۲۔ حواشی میں مندرجہ ذیل امور کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔
 - (الف) اعلام اور تلمیحات: یعنی اقبال نے جن شخصیات، واقعات، مقامات وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے یا ان کی طرف اشارہ کیا ہے، ان کا ضروری تعارف۔
 - (ب) مشکلات..... یعنی ایسے مقامات جہاں خیال دقیق ہو یا الفاظ مشکل ہوں یا کوئی بنیادی تصور بیان ہوا ہو۔ ان مقامات کی تشریح، توضیح اور تفصیل۔ اس میں یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ عام قاری کی مشکل کو سادہ اسلوب میں حل کیا جائے اور وہ مقامات جہاں اہل علم الجھ سکتے ہیں یا غور و فکر پر مجبور ہو سکتے ہیں، ان پر علمی انداز سے قلم اٹھایا جائے تاکہ اس خیال اور تصور کی عظمت جسے عام سطح تک نہیں لایا جاسکتا، مجروح نہ ہو۔
 - تکنیکی اور فنی محاسن یعنی شعر میں پائی جانے والی لفظی رعایتوں، معنوی مناسبتوں اور فنی باریکیوں کا تجزیہ۔
- ۳۔ فرہنگ میں کلیدی الفاظ اور اصطلاحات کو کھولا گیا ہے اور اس میں بھی اسی اصول پر عمل کیا گیا ہے جو حواشی کی شق ”ب“ میں بیان ہوا۔ ہر لفظ اور اصطلاح کے تمام معانی ایک ہی اندراج میں نہیں دیے گئے۔ ہر اندراج میں وہی معنی لکھے گئے ہیں جو اس خاص جگہ پر اقبال کے پیش نظر تھے۔ حتمی تدوین کے بعد کسی لفظ کے تمام معنوی پہلو یکجا حالت میں سامنے آ جائیں گے۔

ذیل میں فرہنگ و حواشی کے چند نمونے قارئین کی نذر کیے جا رہے ہیں۔

ص نمبر ۲۸۶ کلیات

وہ سکوتِ شامِ صحرا میں غروبِ آفتاب
جس سے روشن تر ہوئی چشمِ جہاں بینِ خلیل

۱۔ اشارہ ہے ابراہیم علیہ السلام کے اس مشہور واقعے کی طرف جو سورۃ انعام کی آیات ۷۶-۷۹ میں بیان ہوا ہے۔

پھر جب اندھیرا کر لیا اس (ابراہیمؑ) پر رات نے، دیکھا اُس نے
ایک ستارہ۔ بولا: ”یہ ہے رب میرا!“۔ پھر جب وہ غائب ہو گیا
تو بولا: ”میں پسند نہیں کرتا غائب ہو جانے والوں کو“..... پھر جب
دیکھا چاند چمکتا ہوا، بولا: ”یہ ہے رب میرا!“..... پھر جب وہ
غائب ہو گیا، بولا: اگر نہ ہدایت کرے گا مجھ کو رب میرا تو بے شک
میں رہوں گا گمراہ لوگوں میں“۔ پھر جب دیکھا سورج جھلکتا ہوا،
بولا: ”یہ ہے رب میرا، یہ سب سے بڑا ہے“۔ پھر جب وہ غائب
ہو گیا، بولا: ”اے میری قوم! میں بیزار ہوں ان سے جن کو تم
(خدائی میں) شریک کرتے ہو۔ میں نے متوجہ کر لیا اپنے منہ کو
اسی کی طرف، جس نے بنائے آسمان اور زمین، سب سے یکسو ہو
کر..... اور میں نہیں ہوں شرک کرنے والا۔ (ترجمہ شیخ الہند
مولانا محمود حسن)

۲۔ اس شعر میں بعض لفظی و معنوی رعایتیں اور مناسبتیں بھی ہیں:

(الف) ’سکوت‘ اور ’غروب‘ میں ایک معنوی مشابہت یہ ہے کہ سکوت بھی آواز
کا چھپ جانا ہی ہے۔

(ب) ’سکوت‘ اور ’غروب‘ میں ایک تضاد بھی ہے۔ سکوت ٹھہراؤ ہے اور غروب،

حرکت۔

(ج) غروب آفتاب سے آنکھوں کا روشن تر ہونا، خلاف عادت ہے اور اسی سے پتا چلتا ہے کہ وہ آنکھیں عام آنکھیں نہیں تھیں۔

(د) 'چشم جہاں میں' یعنی 'دنیا دیکھنے والی آنکھ' غروب آفتاب سے روشن تر ہو گئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو دنیا اس آنکھ کے پیش نظر تھی، وہ یہ دنیا نہیں تھی۔

(ر) اس شعر میں مشاہدہ حق کا ایک ضابطہ بتایا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حق اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب دنیا اوجھل ہو جائے۔ صوفیہ میں ایک اصطلاح مروج ہے: جمع بین التشبیہ والتنزیہ..... یعنی کائنات کو اللہ کی صفات کا مظہر جاننا مگر خود اللہ کو ہر شے سے ماورا ماننا۔ تشبیہ، مجاز ہے اور تنزیہ، حقیقت۔ مجاز کا پردہ نہ اٹھے تو حقیقت کا عرفان محال ہے۔ 'غروب آفتاب' سے 'چشم جہاں میں خلیلیں' کا روشن تر ہو جانا، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مشاہدہ حق کے لیے سیدنا ابراہیم علیہ السلام پر تشبیہ کا وزن بھی کھلاتھا اور تنزیہ کا بھی۔ تشبیہ سے آنکھ روشن ہوتی ہے اور تنزیہ سے روشن تر۔

ص نمبر ۳۶۲ کلیات

وہی ہے صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت سے

زمانے کے سمندر سے نکالا گوہر فردا

اس شعر میں آدمی اور وقت کے تعلق سے انسانی بقا اور ترقی کا اٹل اصول بتایا گیا ہے۔ اس اصول کی کئی جہتیں ہیں، مثلاً:

۱۔ زمانہ ایک تقدیری دوران ہے جو انسانی اختیار کی نفی کرتا ہے۔ اس جبر سے نکلنے کا راستہ یہ ہے کہ ہستی کے مکانی اصول کو..... جو انسان کو پاؤں جمانے کی جگہ فراہم کرتا ہے..... وقت پر وارد کیا جائے اور اس کی قاہرانہ حرکت میں ایک تخلیقی عنصر داخل کر کے اس تقدیری دوران کو تاریخی ٹھہراؤ، میں بدل دیا جائے۔ یہی وہ غرض تھی جس نے زمانے کے جوہر یعنی حرکت کو مکان سے جوڑا اور اس کا تجزیہ و تقسیم کر کے انسان کو اس قابل بنایا کہ اسے اپنی گرفت میں لا کر زندگی کے ارتقائی تقاضوں کی تکمیل کرے اور اس روح تغیر کے ساتھ ایک فاتحانہ نسبت پیدا کرے جو وجود فی الزمان کی ماہیت میں داخل ہے۔

'امروز' زمانے کا سمندر اور 'گوہر فردا' زمانے میں 'مکانیت' کی رو

دوڑانے کے اس عمل کے آئینہ دار ہیں جس نے آگے چل کر وقت کو مکان ہی کی ایک غیر مستقل جہت ثابت کر دیا۔

۲۔ 'تاریخ' یا 'تاریخ' کی جدلیاتی مطلقیت اور 'ابدیت' وہ ڈھال ہے جس پر انسان وقت کی تلوار کو روکتا ہے۔ تاریخ انسانی فاعلیت جسے اس شعر میں 'ہمت' سے تعبیر کیا گیا ہے..... کا اصول ہے جو زمانے کی حرکت کو ان غایات کے تابع رکھتا ہے جو انسان کے توسط سے ہستی کا ایک پورا نظام تشکیل دیتی ہیں اور پھر اسے رو بہ ترقی رکھتے ہوئے قائم بھی رکھتی ہیں۔ 'ابدیت' انسانی انفعال کا اصول ہے جو فی الحقیقت وقت کا انکار ہے تاکہ ہستی کی آخری قید اور آخری شرط بھی اٹھ جائے اور وجود کی حقیقی آزادی کی کوئی لہر آدمی کو بہا کر ان ساحلوں تک لے جائے جنہوں نے زمانے کے سمندر کو باندھ رکھا ہے۔

'ابدیت' انسان کا محفوظ مستقبل ہے مگر یہاں اس کا حوالہ محض بات مکمل کرنے کے لیے آیا ہے، اس شعر کا موضوع ابدیت نہیں بلکہ وقت اور تاریخ کی تقابلی نسبت ہے جس کا خالق انسان ہے۔

۳۔ 'ریاضیاتی وقت' یعنی ماضی و حال و مستقبل میں منقسم وقت کا کوئی تصور دو چیزوں سے خالی نہیں ہو سکتا: 'ابھی پن' (Now-Ness) اور 'کبھی پن' (When-Ness) 'ابھی پن' زمانے کا جو ہر ہے اور 'کبھی پن' اس جوہر کی حرکی نمود، جو اگر ہو چکی ہو تو ماضی ہے اور ہونی ہو تو مستقبل۔ گویا زمانہ اصل میں 'حال' ہے اور ماضی و مستقبل اس کی دو اطراف ہیں۔ ماضی حال گذشتہ ہے اور مستقبل حال آئندہ۔ زمانہ دونوں کا Container ہے، یہ اس کے اجزائے وجود ہیں جن کی دوئی ذہن انسانی کے اسلوب ادراک کی پیدا کردہ ہے اور اعتباری ہے، حقیقتاً ماضی و مستقبل ایک ہیں۔ تاریخ یعنی کمال انسانی کا مظہر، نام ہے وقت کے 'ابھی پن' پر حاوی ہونے کا۔ اقبال نے 'صاحب امروز' اس تاریخ ساز مرد کمال کو کہا ہے جو وقت کے جوہر یعنی 'ابھی پن' کے انتہائی حدود کا..... جن میں 'کبھی پن' بھی داخل ہے..... احاطہ کر لے یا بہ الفاظ دیگر 'حال' مطلق اور اس کی ساری وسعت کو..... جس میں مستقبل بھی شامل ہے..... اپنی گرفت میں لے کر واقعات و حوادث کی باہمی نسبت، زمانے کی بجائے، خود متعین کرے۔

۴۔ 'گوہر فردا' کا حصول ذہن پر نہیں بلکہ ارادہ و اختیار کی پوری طاقت یعنی 'ہمت' پر موقوف ہے۔ ذہن تو زمانیت کی شدت اور بڑھا دیتا ہے جبکہ ہستی اور

اسکی فطری پیش رفت سے ہم قدم ہونے کے لیے زمانے کی حد رفتار توڑنی پڑتی ہے اور سکون و حرکت کا ایک غیر زمانی سانچا دریافت کرنا پڑتا ہے۔ اس کے لیے ہمت درکار ہے جس کی تعریف ہی یہ ہے کہ وہ قوت جو محال کو ممکن بنادے۔ یعنی وقت میں محصور ذہن جس ہدف کے حصول کو ناممکن سمجھتا ہے، ارادہ اسے حاصل کر کے دکھا دیتا ہے۔

ص نمبر ۳۶۳ کلیات

یہ کون غزل خواں ہے پر سوز و نشاط انگیز
اندیشہ دانا کو کرتا ہے جنوں آمیز
”اس شعر میں اقبال نے اپنی شاعری کی حقیقت بیان کی ہے..... انھوں نے ہماری واقفیت کے لیے اپنی شاعری کی تین خصوصیات بیان کر دی ہیں:
۱۔ پر سوز ہے، یعنی واردات عاشقی کی سچی تصور ہے
۲۔ نشاط انگیز ہے، یعنی عشق و مستی کے جذبات کو بیدار کرتی ہے
۳۔ اندیشہ (عقل) میں جنوں (عشق) کا رنگ پیدا کر دیتی ہے
(”شرح بال جبریل“، یوسف سلیم چشتی، ص ۲۶۶)
چشتی صاحب نے ایک عمومی سطح سے کلام کیا ہے جو بالکل درست ہے، تاہم
۲۔ ان اوصاف کی کچھ سطحیں اور بھی ہیں..... اقبال کی شاعری
۱۔ پر سوز ہے، یعنی ماہیت عشق کا بیان ہے/ ماجرے فراق ہے/ نہایت ادب اور شدت طلب کا اجتماع ہے/ کیفیات قلب کا مکمل اظہار ہے/ محبوب کے لیے تڑپنے میں جو ایک اطمینان پوشیدہ ہوتا ہے، اُس کی آئینہ دار ہے/ دلوں میں عشق کی آگ بھڑکا دیتی ہے/ رومی کی مثنوی سے حرارت اخذ کرتی ہے
۲۔ نشاط انگیز ہے، یعنی دل کے غم کو روح کی مستی بنا دیتی ہے/ جہاں محبوب کا بیان ہے/ حکایت وصال ہے/ کیفیات روح کا مکمل اظہار ہے/ روح کو متحرک کرتی ہے/ احوال جذب کی حامل اور خالق ہے/ رومی کی غزلوں کا رنگ رکھتی ہے۔

۳۔ عقل اور عشق کو ایک کر دیتی ہے/ علم کو مشاہدہ بنا دیتی ہے/ اس حقیقی وحدت کو آشکار کر دیتی ہے جس کی رو سے عقل کا مقصود بھی وہی ہے جو عشق کا مقصود ہے/ عقل کو اُس نقطہ کمال تک پہنچا دیتی ہے جہاں عشق کے ساتھ اس کی مغائرت ختم ہو جاتی ہے/ پرسوزی و نشاط انگیزی جمع ہونا محال عقلی ہے/ اس محال کو ممکن بنا

کر عقل کو جنوں کا مزا چکھا دیتی ہے جو دوسرا محال عقلی ہے مگر اب خود عقل امر کے امکان پر دلیل بن جاتی ہے۔
یہ تینوں خصوصیات ”مثنوی مولانا روم“ اور ”دیوان شمس تبریز“ (غزلیات مولانا روم) کا فیضان ہیں۔

ص ۳۶۷ کلیات

من کی دُنیا! من کی دُنیا سوز و مستی، جذب و شوق
تن کی دُنیا! تن کی دُنیا سود و سودا، مکر و فن
یہ شعر متعدد فنی کمالات کا مجموعہ ہے، مثلاً
۱۔ پہلے مصرع میں ’من کی دُنیا!‘ استفہام ہے تعظیم کے ساتھ، دوسرے مصرع میں ’تن کی دُنیا!‘ بھی استفہام ہے مگر تحقیر کے ساتھ۔
۲۔ ’من کی دُنیا‘ اور ’تن کی دُنیا‘ کی تکرار کے بعد ان کے اوصاف بھی دو دو بتائے گئے ہیں۔ اس سے مزید حسن پیدا ہو گیا۔ من کی دُنیا سوز و مستی من کی دُنیا جذب و شوق/تن کی دُنیا سود و سودا، تن کی دُنیا مکر و فن.....
۳۔ جس طرح ’من‘ اور ’تن‘ ایک دوسرے کی ضد ہیں، اسی طرح ان کے احوال یعنی سوز و مستی + سود و سودا اور جذب و شوق، مکر و فن کے تقابل سے بعض دقیق تضادات سامنے آتے ہیں۔

۳:۱۔ ’سوز‘ اور ’سود‘

۳:۱:۱۔ ’سوز‘ = روشنی و گرمی / ’سود‘ = سیاہی اور ٹھنڈک

۳:۱:۲۔ ’سوز‘ = لطافت، مادیت کا گھٹنا / ’سود‘ = کثافت، مادیت کا بڑھنا

۳:۱:۳۔ ’سوز‘ = حب مولیٰ / ’سود‘ = حب دنیا

۳:۱:۴۔ ’سوز‘ = تقاضائے دل / ’سود‘ = تقاضائے بدن

۳:۲۔ ’مستی‘ اور ’سود‘

۳:۲:۱۔ ’مستی‘ = قلب و روح کا حال / ’سودا‘ = نفس و جسم کا حال

۳:۲:۲۔ ’مستی‘ = اخلاص اور ایثار / ’سودا‘ = خود غرضی اور بیوپار

۳:۲:۳۔ ’مستی‘ = شعور کی اعلیٰ سطح / ’سودا‘ = دیوانگی کا پست درجہ

۳:۲:۴۔ ’مستی‘ = روح کا اجالا / ’سودا‘ = نفس کا اندھیرا

۳:۳۔ ’جذب‘ اور ’مکر‘

۳:۳:۱۔ ’جذب‘ = اللہ کی کشش / ’مکر‘ = دنیا کی کشش

۲۔ ۳:۳:۲۔ 'جذب' = نفس کی مغلوبیت / 'مکر' = نفس کا غلبہ
 ۳۔ ۳:۳:۳۔ 'جذب' = سرمستی / 'مکر' = چالاکی
 ۴۔ ۳:۳:۴۔ 'جذب' = حق کی طرف لپکنا / 'مکر' = حق سے بھاگنا
 ۵۔ ۳:۳:۵۔ 'جذب' = پسندیدہ بے اختیاری اور بے ہوشی / 'مکر' = ناپسندیدہ اختیار اور ہوشیاری

۶۔ ۳:۳:۶۔ 'جذب' = سچائی / 'مکر' = جھوٹ
 ۴۔ ۳:۴۔ 'شوق' اور 'فن' میں تضاد کے وہی پہلو کارفرما ہیں جو 'جذب' اور 'مکر' میں ہیں۔ ایک چیز یہاں زائد ہے۔ 'شوق' 'جذب' کا نتیجہ ہے اور 'فن' 'مکر' کا، 'شوق' مجذوب کا وصف ہے اور 'فن' مکار کا۔

ص ۳۸۳ کلیات

ہر چیز ہے محو خود نمائی
 ہر ذرہ شہید کبریائی
 زندگی اور اُس کے مظاہر میں اظہار اور تکمیل کا جو کائناتی اصول کارفرما ہے۔ یہ شعرا اس کی ہر سطح کا احاطہ کرتا ہے۔
 ۱۔ اظہار خودی اور تکمیل ذات، ہر شے کا فطری اقتضا ہے جس سے روگردانی کر کے وہ شے، موجود ہونے کی شرط پوری نہ کر سکے گی۔
 ۲۔ دائرہ خلق میں ہستی کا ایک اصول ہے اور دو احوال۔ اصول، خودی ہے اور احوال، زمان و مکان۔
 ۳۔ خودی کا وظیفہ ہے: ہستی کے احوال یعنی زمان و مکان کے ہم آہنگ رہ کر ان پر اس طرح غالب آنا کہ اس کا اقتضائے ذاتی یعنی اظہار اور تکمیل، کسی مزاحمت کے بغیر پورا ہو جائے۔
 ۴۔ زمان، حرکت ہے اور مکان، سکون۔ خودی، زمان = حرکت کو اپنی تکمیل میں صرف کرتی ہے اور مکان = سکون کو اپنے اظہار میں۔ یہ ضابطہ خودی کے ہر انسانی و کائناتی تغیر میں جاری ہے۔ کہیں شعور کے ساتھ اور کہیں شعور کے بغیر
 ۵۔ 'محو خود نمائی' میں 'محو' کا لفظ اپنے ہر مفہوم میں اظہار خودی کے مکانی = سکونی اصول پر دلالت کرتا ہے اور 'شہید کبریائی' میں 'شہید' اپنے معروف معنی میں تکمیل ذات کے زمانی = حرکی اصول کی طرف اشارہ کرتا ہے۔
 ۶۔ 'محو خود نمائی' میں دلالت کامل ہے اور 'شہید کبریائی' میں ادھوری۔ یہ بیان کا

نقص ہے مگر مضمون کی قوت نے اس نقص کو کمال بنا دیا۔
۷۔ مدلول اگر مکانی = سکونی ہو تو دلالت بھی کامل ہوگی اور اگر زمانی = حرکی ہو تو دلالت بھی ادھوری اور جزوی ہوگی۔

۸۔ پہلے مصرع میں بیان کا ہر جُوابی جگہ ایک پورا پن رکھتا ہے۔ ’چیز‘ = وہ اکائی جس کی وجودی ترکیب مکمل ہو چکی ہے،
,محو‘ = مکمل غیاب، مکمل نفی، مکمل حیرت اور مکمل خبری کے اُس انتہائی حال کے مغلوب جو مکمل حضور، مکمل اثبات، مکمل معرفت اور مکمل ہوش کا نتیجہ ہے..... اور
,خود نمائی‘ = پورے خود کا پورا اظہار۔

۹۔ دوسرے مصرعے میں ہر جز سے ایک ادھورا پن منعکس ہوتا ہے۔ ’ذره‘ = وہ موجود جو ابھی وجود کے ابتدائی مراحل میں ہے، ’شہید‘ = یہ لفظ اپنے تمام معانی سے کٹ کر صرف معروف معنی میں استعمال ہوا ہے، یعنی مقتول اور عاشق.....
اور ’کبریائی‘ = یہ لفظ بھی اپنے حقیقی اور معروف معنی یعنی اللہ کی عظمت و بزرگی کی بجائے محض لغوی اور غیر مروج مفہوم میں صرف ہوا ہے، یعنی بڑائی۔

۱۰۔ ’شہید کبریائی‘ کی ترکیب کے دونوں اجزا میں ایک کو قریب کے اور دوسرے کو دور کے معنی میں برتنے سے یہ نکتہ پیدا ہوا کہ ذرہ چونکہ وجود ناقص ہے لہذا طلب کمال تو رکھتا ہے مگر مطلوب سے دور ہے۔ نیز یہ بات بھی نکلتی ہے کہ تکمیل کا تعلق وقت اور حرکت سے ہے، اور وقت کا یہ خاصہ ہے کہ مطلوب ہمیشہ مستقبل میں ہوتا ہے، حال محض طلب ہے۔

۱۱۔ خودی اپنی ماہیت میں اس شانِ جامعیت اور قوتِ تالیف کی حامل ہے جو زندگی کے اصول و مظاہر میں پائے جانے والے اختلافات اور تضادات کو صورتاً برقرار رکھتی ہے اور حقیقتاً رفع کر دیتی ہے۔ اس شعر میں خودی کا یہ وصف فنی اور تکنیکی سطح پر بھی ظاہر ہوا ہے۔

۱۲۔ ’محو‘ اور ’خود نمائی‘ دونوں کے کئی معنی ہیں۔ اپنے ہر معنی میں یہ ایک دوسرے کی ضد ہیں یا کم از کم مختلف ضرور ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ’محو‘ اپنے ہر مفہوم میں انفعالی ہے جبکہ ’خود نمائی‘ کا خواہ کوئی بھی مطلب لے لیں، اس میں فاعلی جہت لازماً موجود ہوگی..... گویا اس ایک ترکیب میں زندگی کا پورا اصول بیان ہو گیا..... فعل و انفعال۔

۱۵۔ اگر ’کبریائی‘ کو مطلق خودی کی صفت سمجھا جائے تو ’خود نمائی‘ کی نسبت بھی

اسی کی طرف ہوگی۔ اس صورت میں شعر کا مطلب یہ ہوگا کہ خودی کے کائناتی ظہور کا حصہ بننے کے لیے ہر چیز نے خود کو مٹا ڈالا ہے۔
 ۱۶۔ 'محو' اور 'شہید' میں ایک معنوی مشابہت ہے۔ دونوں میں فنا اور اس کے بعد بقا کا حصول مشترک ہے۔ محو میں فنا و بقا باطنی ہے اور 'شہید' میں ظاہری۔
 اس کے علاوہ بھی ان میں کئی چیزیں مشترک ہیں، مثلاً: حقیقت کا حسی تجربہ، زندگی کے ادنیٰ مراتب سے اعلیٰ مراتب کی طرف سفر جس کو اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے: خودی بے خودی خودی، عشق، دیدار محبوب، ایثار نفس، حیرت وغیرہ۔

۱۷۔ 'خود نمائی' اور کبریائی ایک پہلو کے ہم معنی ہیں اقبال نے 'خود نمائی' کو اقتضائے فطرت بنا کر ایسی بلندی اور وسعت پیدا کر دی کہ اس کی منفی جہت زائل ہو کر کبریائی کے ساتھ کا معنوی اتحاد بالکل مثبت اساس پر استوار ہو گیا۔
 ۱۸۔ 'چیز' اور 'محو' میں اک گونہ تضاد کی نسبت ہے۔ 'چیز' واجب الاثبات ہے جبکہ 'محو' اثبات کی ضد۔

۱۹۔ 'ذرہ' اور 'کبریائی' کا ایک دوسرے کی ضد ہونا ظاہر ہے۔

ص ۱۲۵ کلیات

غزل ۳

وہیں سے رات کو ظلمت ملی ہے
 چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے
 یہ شعر انتہائی بلند خیال کو نہایت سادگی سے کہہ دینے کی ایک نادر مثال ہے۔ مختصراً مضمون یہ ہے کہ کاروبار کائنات ایک طرح کی ثنویت یا تضاد پر چل رہا ہے۔ یہاں ہر شے اپنی نفی یا اثبات کے لیے اپنے غیر کی محتاج ہے۔ کوئی چیز اپنی ضد کے حوالے کے بغیر موجود نہیں ہے۔ یہی نظام آگے چل کر ایک دوسرے درجے میں موجودات کے درمیان مراتب کا ایک عالم گیر ڈھانچہ ترتیب دیتا ہے جس کی بنیاد وجود کی بجائے وصف پر ہے۔ کائنات کی تنظیم و بقا کے لیے ناگزیر ہونے کے باوجود یہ ڈھانچہ حقائق کی محض ایک افقی تفہیم (یعنی شے کو اسی مرتبے میں دیکھنا اور جاننا جس میں وہ موجود ہے) پر کھڑا ہے لہذا اس کے اندر رہتے ہوئے اس حقیقت کا ادراک ممکن نہیں جو اصل کثرت ہے اور واحد ہے، بنائے تغیر ہے اور غیر معتبر ہے، خالق اضداد ہے اور یکتا ہے۔ اس ادراک

کے حصول کے لیے جو ایک جہت سے خدا کا ادراک ہے اور دوسری جہت سے خود کائنات کی حقیقی ماہیت کا، ضروری ہے کہ تضاد و کثرت کے دائرے سے اوپر اٹھا جائے۔ اس شعر میں یہی کہا گیا ہے۔ ظلمت، رات کا اور چمک، تارے کا وصفی تعین بھی آ گیا ہے۔ اقبال نے رات اور تارے کے ان دو ہرے تعینات کو تقابل و تضاد کی حالت سے نکال کر عینیت و ہم اصلی کی سطح پر پہنچا دیا ہے۔ اس شعر کی ایک مزید تعبیر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہماری روایتی اصطلاح میں عدم، تاریکی ہے اور وجود، نور۔ ممکن کے حوالے سے دیکھیں تو اس کا وجود، عدم کے سمندر میں جزیرے کی طرح ہے یا رات کے پھیلاؤ میں ستارے کی طرح۔ تو مطلب یہ ہوا کہ عدم اور وجود ایک دوسرے کی قطعی ضد ہونے کے باوجود پھوٹے ایک ہی سوتے سے ہیں۔ اسی طرح خیر و شر بلکہ تمام اضداد کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔

غرض اپنے علامتی پھیلاؤ کے اعتبار سے بھی یہ ایک عجیب شعر ہے۔

ص ۳۸۶ کلیات

یہ مصرع لکھ دیا کس شوخ نے محراب مسجد پر
یہ ناداں گر گئے سجدوں میں جب وقت قیام آیا
اس شعر کے مضمون کی دو پرتیں ہیں۔ پہلی پرت سادہ ہے کہ جب اللہ کے نام پر کھڑے ہونے کا وقت آیا تو نادان مسلمان اللہ ہی کی آڑ لے کر سجدوں میں گر گئے۔ نتیجتاً مسجدیں تو آباد رہیں مگر دنیا اللہ کے دشمنوں کے قبضے میں چلی گئی۔

دوسری پرت نسبت گہری ہے۔ مسلمان کی زندگی کے دو اصول ہیں: اللہ کی اطاعت اور نیابت۔ فی الاصل اطاعت و نیابت عین یک دیگر ہیں، دونوں کی غایت ایک ہے: عبادت۔ دونوں کا قیام ایک ہی اقرار و اعلان پر ہے: اللہ ایک ہے سب کا معبود ہے، سب سے بڑا اور سب پر غالب۔ ان کی مشترک غایت یعنی عبادت کے دو بڑے مظاہر ہیں: نماز اور جہاد۔ نماز، اطاعت کا سب سے بڑا مظہر ہے اور جہاد، نیابت کا۔ ان دونوں میں بھی کوئی حقیقی دوئی نہیں بلکہ وہ امتیاز ہے جو ایک ہی کل کے اجزاء میں ہوتا ہے۔ اسی امتیاز کے حوالے سے نماز کا دائرہ عمل مسجد ہے اور جہاد کا، ساری دنیا۔ گویا اسلامی زندگی کی تشکیل اس طرح ہوئی ہے کہ اس کی دو قوسیں ہیں جن سے بندگی کا دائرہ مکمل ہوتا ہے: پہلی قوس

مسجد کے اندر اور دوسری مسجد سے باہر..... مسجد کے اندر مغلوبیت مطلوب ہے اور مسجد سے باہر، غلبہ..... یہ غلبہ و مغلوبیت لازم و ملزوم ہیں۔ غلبہ، مغلوبیت کے بغیر بے معنی ہے اور مغلوبیت، غلبے کے بغیر۔ مسلمانوں کے زوال کا بڑا سبب یہ ہے کہ انھوں نے اپنی بقا و ترقی کا یہ اصول فراموش کر دیا اور جہاد کے ساتھ ساتھ نماز کی حقیقت سے بھی محروم ہو گئے۔ 'قیام' کو اگر نماز کے ایک فرض کے معنی میں لیا جائے تو دوسرے مصرعے کا یہی مطلب بنتا ہے کہ ان بے خبروں کی نماز بھی ٹھیک نہیں ہے۔ قیام کے وقت سجدے میں چلے جاتے ہیں۔ اس شعر میں متعدد لفظی و معنوی رعایتیں بھی پائی جاتی ہیں، مثلاً:

۱۔ محراب مسجد پر مصرع اس لیے لکھا گیا کہ
۱:۱۔ وہ تقدیری وجدان اور تخلیقی تخیل جو حقیقت بندگی کی کنہ تک پہنچنے کے لیے درکار ہے، نثر کے مقابلے میں شعر سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔
۲:۱۔ اتنی نازک اور سفاک بات، شعر ہی میں کہی جاسکتی ہے کیونکہ عام لوگ یعنی یہ نادان، شاعری کو حقیقت کا اظہار نہیں سمجھتے۔
۳:۱۔ کسی شوخ کے اظہار شوخی کا مناسب ذریعہ مصرع ہے نہ کہ فقرہ۔ شوخی میں جو ایک جمالیاتی رو اور محبوبانہ لہر پائی جاتی ہے وہ مصرعے ہی میں سما سکتی ہے۔
۴:۱۔ یہ حرکت کوئی شوخ ہی کر سکتا تھا۔

۵:۱۔ 'شوخی' وہ شخص ہے جو من چلا، شرارتی، ظریف، اور گستاخ ہی نہیں بلکہ قلندر مزاج، تقلید سے پاک، بے باک، سچا اور صاحب نظر بھی ہے۔
۲۔ یہ مصرع محراب مسجد پر لکھا گیا ہے جسے پڑھنے کے لیے آدمی کا قیام میں ہونا یعنی کھڑا ہونا ضروری ہے، سجدوں میں گرے ہوئے لوگ اسے نہیں دیکھ سکتے۔ ان کے نادان ہونے کا ایک سبب یہ بھی ہے۔ علاوہ ازیں اس سے ایک تصویر بھی بنتی ہے کہ بہت سارے لوگ سجدے میں پڑے ہیں اور پیچھے کھڑا ہوا ایک شخص جو ان نادانوں میں شامل نہیں ہے، محراب پر لکھا ہوا یہ مصرع پڑھ رہا ہے۔
یہ نادان گر گئے سجدوں میں جب وقت قیام آیا

۳۔ روزمرہ سجدے میں گرنا ہے نہ کہ سجدوں میں گرنا۔ اس کی خلاف ورزی دانستہ کی گئی ہے۔ گر گئے سجدے میں، کہنے سے نماز کی توہین ہوتی کیونکہ سجدے میں گرنا نماز کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کی حالت کمال کی طرف اشارہ کرتا ہے، جبکہ سجدوں میں گرنا نماز سے خاص نہیں ہے اور اگر ایک ظاہری نسبت

- رکھتا بھی ہے تو اس عمل سے نماز کی خرابی ہی منعکس ہوتی ہے، خوبی نہیں۔
- ۴۔ یہ پہلے مصرعے کی جان 'شوخ' ہے اور دوسرے کی 'ناداں'۔ 'ناداں' بھولپن، بے عقلی، ٹکٹے پن، جہالت، بچگانہ، چالاکی اور بہانے بازی، بھیڑ چال، ہٹ دھرمی وغیرہ کا مجموعہ ہے۔ اس لفظ میں غصہ، مایوسی، اپنائیت اور پیار اس طرح گتھے ہوئے ہیں کہ انھیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔
- ۵۔ 'سجدے' کی بجائے 'سجدوں' میں گر جاننا نادانی کی دلیل تو ہے ہی، انتشار و افتراق کا ثبوت بھی ہے۔
- ۶۔ 'شوخ' اور 'ناداں' 'سجدوں' اور 'قیام' کا تضاد ظاہر ہے۔
- ۷۔ 'شوخ' کی جرات، ذہانت اور اکڑ قیام کے ساتھ اور 'ناداں' کی کم ہمتی، حماقت اور سرافگندگی 'سجدوں' کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے۔

کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

احمد جاوید

- ۱۔ کلام اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی کا منصوبہ تکمیل کے آخری مراحل میں ہے۔
- ۲۔ حواشی میں مندرجہ ذیل امور کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔
- الف:۔ اعلام اور تلمیحات: یعنی اقبال نے جن شخصیات، واقعات، مقامات وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے یا ان کی طرف اشارہ کیا ہے، ان کا ضروری تعارف۔
- ب:۔ مشکلات..... یعنی ایسے مقامات جہاں خیال دقیق ہو یا الفاظ مشکل ہوں یا کوئی بنیادی تصور بیان ہوا ہو۔ ان مقامات کی تشریح، توضیح اور تفصیل۔ اس میں یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ عام قاری کی مشکل کو سادہ اسلوب میں حل کیا جائے اور وہ مقامات جہاں اہل علم الجھ سکتے ہیں یا غور و فکر پر مجبور ہو سکتے ہیں، ان پر علمی انداز سے قلم اٹھایا جائے تاکہ اس خیال اور تصور کی عظمت جسے عام سطح تک نہیں لایا جاسکتا، مجروح نہ ہو۔
- ج:۔ تکنیکی اور فنی محاسن: یعنی شعر میں پائی جانے والی لفظی رعایتوں، معنوی مناسبتوں اور فنی باریکیوں کا تجزیہ۔
- ۳۔ فرہنگ میں کلیدی الفاظ اور اصطلاحات کو کھولا گیا ہے اور اس میں بھی اسی اصول پر عمل کیا گیا ہے جو حواشی کی شق ”ب“ میں بیان ہوا۔ ہر لفظ اور اصطلاح کے تمام معانی ایک ہی اندراج میں نہیں دیے گئے۔ ہر اندراج میں وہی معنی لکھے گئے ہیں جو اس خاص مقام پر اقبال کے پیش نظر تھے۔ حتمی تدوین کے بعد کسی لفظ کے تمام معنوی پہلو یکجا حالت میں سامنے آ جائیں گے۔

o

صفحات ذیل میں فرہنگ و حواشی کے چند نمونے قارئین کی نذر کیے جا رہے ہیں۔

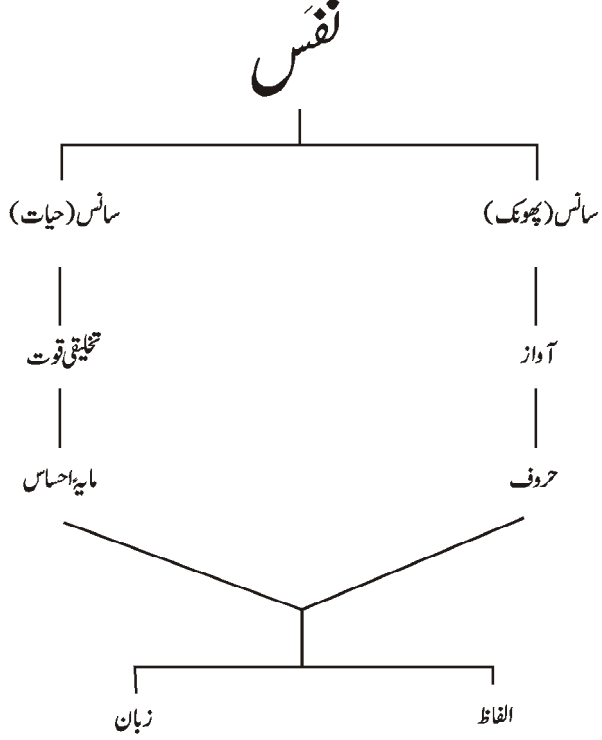
ص نمبر ۷۰ کلیات

کوئی دیکھے تو میری لئے نوازی
نفسِ ہندی، مقامِ نغمہ تازی
نگہ آلودہ اندازِ افرنگ
طبیعتِ غزنوی، قسمتِ ایازی

(۱) ”اس رباعی میں اقبال نے انتہائی اختصار کے ساتھ اپنی پوری زندگی بیان کر دی ہے۔ یعنی میں ہندستان میں پیدا ہوا، جو پیغام دیتا رہا وہ عربی تھا۔ یورپی علوم حاصل کرنے کے باعث میری نظر میں یورپ کا اثر کم و بیش باقی رہا اور طبیعت، غنا اور بے نیازی کے اعتبار سے شاہانہ تھی لیکن قسمت ایسی پائی کہ کسبِ معاش کے لیے جو کچھ کرتا رہا وہ اگرچہ کتنا ہی خوددارانہ تھا، تاہم اس میں دوسروں سے کامل بے نیازی میسر نہ آ سکی، لہذا اسے ایازی ہی سمجھنا چاہیے۔“ (”مطالب“ ص ۱۰۵)

(۲) اقبال نے ایک ایک مصرعے میں اپنی شاعری، فکر اور شخصیت کو کھولا ہے۔ میری شاعری گویا بانسری بجانے کا عمل ہے۔ پھونک ہندی ہے جو عربی نغمے میں ڈھل کر نکلتی ہے۔ یعنی میری تخلیقی قوت ہندستانی رنگ رکھتی ہے لیکن اس کا اظہار عربی آہنگ میں ہوتا ہے۔ ”نفس“ ان لفظوں میں سے ہے جو اقبال کے ہاں بار بار آتے ہیں اور کبھی کسی ایک معنی تک محدود نہیں ہوتے۔ اس کے کئی معنی ہیں جن میں مرکزی اور فوری مفہوم ”سانس“ کا ہے جو نفس کا اصلی مطلب ہے، باقی معانی اسی مطلب سے پھوٹتے ہیں اور اسی کے حوالے سے آپس میں جڑے ہوئے ہیں۔ یہاں نفس جس معنوی کثرت اور تدریج کا حامل ہے اس کا ایک خاکہ بنایا جائے تو کچھ یوں بنے گا:

گویا نفس کی معنوی جہات اپنی اپنی اندرونی تدریج کے ساتھ ایک مشترک



نقطے پر تمام ہوتی ہیں۔ لفظ اور زبان ایک خفیف سے فرق کے باوجود ہم معنی ہیں۔ وہ فرق یہ ہے کہ لفظ اور زبان دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ معنی۔ تاہم لفظ کو معنی سے براہ راست نسبت ہے جبکہ زبان کو یہ نسبت لفظ کے واسطے سے میسر آتی ہے۔ اس توضیح کے مطابق 'نفس ہندی' کا مطلب ہوگا: 'لفظ اور زبان میں ہندوستانی۔ یہاں اس مطلب کے حصول کا پورا سفر بھی ذہن میں رکھنا چاہیے۔ 'نفس' بمعنی لفظ کی مناسبت سے 'مقام' کا مطلب متعین کرنا آسان ہو گیا ہے۔ آواز کی لہر میں اتار چڑھاؤ پیدا کر کے بعض صوتی تشکیلات وجود میں آتی ہیں جو مختلف معانی، تاثرات اور احساسات پر دلالت کرتی ہیں۔ ان میں سے ہر تشکیلات ایک 'مقام' ہے۔ یعنی وہ بنیاد جس پر نغمہ اپنی انفرادی اور مخصوص حیثیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ موسیقی کی اصطلاح میں 'مقام' سر اور آہنگ ہے جو کسی خاص معنی و کیفیت کا اظہار کرتا ہے۔ اس اعتبار سے یہاں 'مقام' کو معنی قرار دیا

جاسکتا ہے۔ ’نفس‘ قوتِ اظہار ہے اور ’مقام‘ روحِ اظہار۔ نعمۂ نئے ان دونوں کا مرکب ہے، یعنی اقبال کی شاعری میں لفظ تو ہندستانی ہے مگر معنی، عربی۔ یا بالفاظ دیگر اس کی زبان تو غیر قرآنی ہے لیکن پیغام سراسر قرآنی۔

۲:۱۔ تیسرے مصرعے میں اقبال نے اپنی فکر کی ماہیت بیان کی ہے کہ میرا چیزوں کو دیکھنے کا انداز مغربی ہے، یعنی میرا فکری سانچا مغربی علوم کے زیر اثر تیار ہوا ہے لہذا نہ چاہنے کے باوجود دینی اور مابعد الطبیعی حقائق کو بھی اس نقطہ نظر سے دیکھتا ہوں جو میں نے مغرب کے فلسفے، سائنس، نفسیات وغیرہ سے اخذ کیا ہے۔ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام اپنے ایک خط میں اقبال نے یہی بات لکھی ہے۔

..... میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعے میں گزری ہے اور یہ نقطہ خیال ایک حد تک طبیعتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطہ نگاہ سے حقائقِ اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔“ (”کلیاتِ مکاتیب اقبال“ ج ۲ ص ۵۹۹)

اقبال نے یہ بات خود کو جس طرح نشانہ تحقیر و ملامت بنا کر کی ہے اس کی مثال بڑے لوگوں ہی میں مل سکتی ہے۔ ہماری نظر میں فکرِ اقبال نتائج کے اعتبار سے دینی اور استدلال کے لحاظ سے جدید ہے، اور یہ اجتماع کسی بڑے ذہن ہی میں ہو سکتا ہے۔

۲:۲۔ طبیعتِ غزنوی، قسمتِ ایازی۔ یہ علامہ کی شخصیت کے ایک گوشے کا بیان ہے جس کی مولانا مہر نے اچھی شرح کی ہے۔ اس کا اقتباس اوپر دیا جا چکا ہے۔ دیکھیں: شق ۱۔

۳۔ اس رباعی کے

فنی اور معنوی محاسن:

۳:۱۔ نئے نوازی، بمعنی بانسری بجانا، ’نفس‘ بمعنی بانسری بجانے والے کا سانس، اور ’مقامِ نغمہ‘ بمعنی بانسری کے سوراخ، میں ظاہری مناسبت ہے۔
۳:۲۔ نئے نوازی، بمعنی شاعری، ’نفس‘ بمعنی لفظ اور ’مقامِ نغمہ‘ بمعنی معنی و کیفیت میں داخلی مناسبت ہے۔
۳:۳۔ نئے نوازی، بمعنی، ’شاعری‘، ’نفس‘ بمعنی تخلیقی رُو اور ’مقامِ نغمہ‘ بمعنی تخلیقی رو کا سرچشمہ، ایک ہی کل کے اجزا ہیں۔

۳:۳۔ ’بے نوازی‘ بمعنی ’فن شعر‘، ’نفس‘ بمعنی ’فنی‘ ریاضت اور ’مقام‘ نغمہ بمعنی ’مقصد فن‘ کے بھی ایسے معنی نکلتے ہیں جو اقبال کی شاعری سے مطابقت رکھتے ہیں۔

۳:۴۔ ’نئے نوازی‘ سے رومی کا تصور بھی ابھرتا ہے، یعنی اصل ’نئے نواز‘ تو رومی تھے، میں تو ان کی تان میں تان ملانے کی کوشش کر رہا ہوں۔ یہ مطلب ’کوئی دیکھے تو‘ کے استہزائیہ انداز سے نکلتا ہے۔

۳:۵۔ ’نفس ہندی‘ ’مقام نغمہ تازی‘ اور ’اندازِ فرنگ‘، ’نفس‘..... روح اور عقل کے باہمی تضادات ہیں جو ایک شخصیت میں جمع ہو گئے ہیں۔

۳:۶۔ ’غزنوی‘ اور ’یازی‘ کا تضاد واضح ہے۔

۳:۷۔ اصل تضاد ’نفس‘ اور ’مقام‘ میں ہے۔ ’نفس‘ یعنی سانس کا اصول، حرکت اور فنا ہے اور یہ ’سفر‘، ’طبیعت‘، ’جسم‘، ’نسل‘ اور ’وطن‘ کا مظہر ہے..... جبکہ ’مقام‘ کا اصول، استقلال اور دوام ہے اور یہ ’منزل‘، ’مقصد‘، ’روحانیت‘، ’قلب‘ و ’حدت‘ اور آفاقیت پر دلالت کرتا ہے۔ یہ دونوں اپنے ہر جزو میں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

○

صفحہ کلیات ۴۳۸

قلب و نظر کی زندگی، دشت میں صبح کا سماں

پشمہ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں

”ذوق و شوق“ کا یہ پہلا شعر گویا وہ بیج ہے جس سے یہ عظیم نظم درخت کی طرح پھوٹی ہے۔ اس کے لفظ لفظ کو کھولنے کی کوشش کرنی چاہیے تاکہ اس گہرائی اور پھیلاؤ کا کچھ اندازہ ہو جائے جو اس شعر میں پایا جاتا ہے اور جس نے پوری نظم کو اپنے اندر سمیٹ رکھا ہے:

(۱) قلب و نظر: دونوں کا کام مشاہدہ ہے۔ قلب، حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے اور نظر، صورت کا۔ چونکہ دونوں کے مشاہدے کا ہدف ایک ہی ہے، یعنی جمالِ حق، لہذا قلب، نظر کو حقیقت سے مانوس رکھتا ہے اور نظر، صورت کو قلب سے اوچھل نہیں رہنے دیتی۔ اس طرح دونوں اپنے اپنے مشاہدات کو آپس میں جوڑ کر وہ کلیت تشکیل دیتے ہیں جس کے بروے کار نہ آنے سے مشہود ادھورا رہ جاتا ہے۔ یہ کلیت قلب میں صرف ہو کر معرفت اور عشق کا حال پیدا کرتی ہے۔

(۲) قلب و نظر کی زندگی: یعنی حقیقتِ جمال اور صورتِ جمال کا مشاہدہ قلب و نظر کی روح ہے۔ ’زندگی‘ کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ دل اور آنکھ کا موضوع جمال ہے۔

(۳) دشت: اس کی دو جہتیں ہیں، واقعی اور علامتی۔ اپنی واقعی جہت میں یہ دشت مدینہ، یا اور پھیلا کر دیکھیں تو دشت حجاز ہے، یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مولد و مسکن۔ اس کے علامتی معنی بھی اس واقعی جہت سے نمودار ہوتے ہیں۔ یہاں یہ زمین کا بے پردہ اور خالص روپ ہے جس پر کوئی اضافی اور آرائشی تہ نہیں چڑھی۔ یہ انسانی باطن کی اس حالت کا آئینہ دار ہے جب وہ اپنی اصلی و فطری سادگی اور پاکیزگی کے ساتھ حق کے آگے ایک کورے کاغذ کی طرح ہوتا ہے۔

(۴) صبح: آسمان کے حوالے سے ’صبح‘ کے وہی معنی ہیں جو زمین کے حوالے سے ’دشت‘ کے ہیں۔ صبح، آسمان کا اظہار ہے..... روشن، پورا اور خالص۔ البتہ زمین کا اصول انفعال اور قبولیت ہے جبکہ آسمان فعلیت اور فیضان سے عبارت ہے۔

(۵) دشت میں صبح کا سماں:

۵:۱۔ فعل و انفعال اور فیضان و قبولیت کا کامل اتصال، جس سے حق کا ظہور نفس میں بھی مکمل ہو جاتا ہے اور آفاق میں بھی۔

۵:۲۔ ظہور حق اور اس کی پوری قبولیت کا وقت

۵:۳۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کائناتی آثار کے ظاہر ہونے کا سماں اپنے اصلی ماحول کے ساتھ

(۶) چشمہٴ آفتاب: عربی کے ’عین الشمس‘ کا فارسی ترجمہ۔ اس ترکیب میں معنی اور اظہار کی کئی سطحیں پائی جاتی ہیں، مثلاً:

۶:۱۔ سورج ایک چشمہ ہے جس سے روشنی ابل ابل کر پھوٹی رہتی ہے۔

۶:۲۔ سورج، نور کا سرچشمہ اور حرارت کا منبع ہے۔

۶:۳۔ ’چشمہ‘ اپنی ظاہری اور معنوی ساخت میں جمال سے مناسبت رکھتا ہے، جبکہ آفتاب جلال ہی جلال ہے۔ اس پس منظر میں ’چشمہٴ آفتاب‘

کی ترکیب یہ انکشاف کرتی ہے کہ

۶:۳:۱۔ جلال و جمال عین یکدیگر ہیں۔

۶:۳:۲۔ جمال، جلال ہی کا تعین ہے۔

۶:۳:۳۔ جلال، جمال کا مقوم ہے۔

۶:۳:۴۔ جمال، ظہور ہے اور جلال، مایہ ظہور۔

۶:۴۔ ’آفتاب‘ حق ہے اور ’چشمہ‘ حرکتِ حق کا مقام جو اصل ظہور اور مایہ تعین ہے۔

۶:۵۔ ’دشت‘ یعنی دشتِ مدینہ یا صحرائے حجاز یا سرزمینِ اسلام کی رعایت سے ’چشمہ‘ آفتاب، ذہن کو آنحضرت صلی اللہ وآلہ وسلم کی ذاتِ مقدس اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحمۃ للعالمین کی طرف بھی منتقل کرتا ہے۔ نیز یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے عالمگیر پیغام کی بھی علامت ہے جس نے کائنات کو حق کی روشنی سے روشن اور حق کی گرمی سے زندہ کر دیا۔ (مولانا رومؒ کا ارشاد ہے:

کارِ مرداں روشنی و گرمی است

۶:۵:۱۔ ’چشمہ‘ آفتاب سے جو معانی نکلتے ہیں، انہیں آپس میں مربوط اور ہم آہنگ کر دیا جائے تو یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی میں حق کے ظہور اور فیضان کا سلسلہ اس شان سے تمام ہو گیا ہے کہ قیامت تک حق کا جو بھی ظہور اور فیضان ہوگا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حوالے سے ہوگا۔ یعنی حق اور حق کا مظہر اکمل و آخر، مراتب کے لازمی امتیاز کے ساتھ، ہم معنی ہیں۔

۷۔ ’نور‘: اس کے کئی مطالب ہیں، جن میں سے چند اس شعر کی تفہیم میں کارآمد ہیں:

۷:۱۔ تجلی اللہ کا نور جس نے کائنات کو بھی ظاہر کر رکھا ہے۔

۷:۲۔ روح جمال، حسنِ ازل کی روشنی۔

۷:۳۔ دل اور آنکھ کو متور کر دینے والا نور، چیزوں کے ظاہر و باطن کو چمکانے والی روشنی۔

۷:۴۔ معرفت اور محبت کا اجالا

تکنیکی اور فنی محاسن:

۱۔ ’قلب و نظر‘ کا ذوقِ دید جدا جدا ہے۔ چونکہ حقیقت سادہ اور صورت رنگین ہوتی ہے لہذا قلب کو سادگی درکار ہے اور نظر کو رنگینی۔ ’دشت‘ اپنی سادگی کی وجہ سے ’قلب‘ کا تقاضا پورا کرتا ہے، اور ’صبح‘ اپنی رنگینی کے ساتھ ’نظر‘ کا۔

۱:۱۔ ’قلب و نظر کی زندگی‘: یعنی ’قلب‘ کے ذاتی اقتضا اور ’نظر‘ کے وجودی

مطالبے کی تکمیل۔ حقیقت کا مشاہدہ مظاہر کے ذریعے سے مگر مظاہر سے ماورا، 'قلب' کی زندگی ہے، اور مظاہر کا نظارہ جو 'قلب' کی خوے دید سے ہم آہنگ ہو، 'نظر' کی۔ 'قلب' کا دیکھنا چونکہ مظاہر تک محدود نہیں ہے لہذا اس میں بننے والے مناظر اُن حدود میں نہیں سماتے جو 'نظر' پر لاگو ہوتے ہیں۔ 'نظر' اس بات کی پابند ہے کہ چیزوں کو موجودہ اور فوری زمانی مکانی تناظر میں دیکھے، لیکن 'قلب' انھیں ابھی/بہیں کی قید سے نکال کر دیکھنے کی قدرت رکھتا ہے۔ 'دشت' میں صبح کا سماں، 'نظر' کے لیے محض ایک جاں فزا منظر ہے مگر 'قلب' اس منظر کی تشکیل نو کر کے اس کے دونوں اجزاء، یعنی 'دشت' اور 'صبح' کو ایسا سیاق و سباق فراہم کرتا ہے جہاں 'دشت' بھی اپنے معنوی منتہا کو پہنچ جاتا ہے اور 'صبح' بھی۔ تاہم 'سماں' سے یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ وہ منتہا اپنی ماہیت میں تاریخت کے عنصر سے خالی نہیں ہوگا۔ یہ باتیں ذہن میں رکھ کر دیکھیں تو.....

۱:۱:۱۔ 'دشت'، مدینہ یا عرب ہے،

'صبح' کا سماں، عہد رسالت ہے،

'چشمہ آفتاب'، ذات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور 'نور کی ندیاں' آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض و رحمت کا بہاؤ ہے جو آفاقی اور دائمی ہے۔

۱:۱:۲۔ 'دشت' = کائنات + 'صبح' کا سماں = ظہور اسلام + 'چشمہ آفتاب' = رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارکہ جو حق کا واحد اور مستقل مظہر ہے + 'نور کی ندیاں' = ہدایت/ معرفت/ محبت/ خشیت، نیز قرآن و سنت (مزید دیکھیے شق ۶ اور ذیلی شقیں)

۲۔ یہ بتانے کے لیے کہ 'قلب و نظر' کا ہدف مشترک ہے، ان کی زندگی کا سبب اور محرک ایک ہی دکھایا گیا ہے: 'دشت میں صبح کا سماں'۔

۲:۱۔ 'زندگی' اور 'سماں' میں وقت مشترک ہے۔

۲:۲۔ 'قلب و نظر کی زندگی' اور 'دشت میں صبح کا سماں' میں قلب و نظر/ دشت اور زندگی/ صبح کا سماں میں ایک خاص ہم معنویت کا رنگ پایا جاتا ہے۔ یعنی صبح کا سماں، قلب و نظر کی زندگی ہے اور دشت کی بھی۔

۲:۳۔ 'دشت میں صبح کا سماں' وجود کے زمانی۔ مکانی اصول کا عکاس ہے۔ 'دشت' = مکاں + 'صبح' = زماں + 'سماں' = وقت/ منظر۔ یہ لفظ زمان و مکاں کی

وحدت کے ظہور پر دلالت کرتا ہے۔

۳۔ حق ہی جمال ہے جس کا مشاہدہ 'قلب و نظر کی زندگی' ہے۔ اس کا ظہور (صبح) محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اور دین (دشت) ہی میں تمام و کمال ہوا ہے۔ یہ مشاہدہ یا یقین میسر نہ ہو تو قلب مردہ ہے اور نظر اندھی۔

۴۔ 'قلب' کی زندگی حرارت پر موقوف ہے اور 'نظر' کی روشنی پر۔ 'چشمہ آفتاب' دونوں کا سرچشمہ ہے۔

۵۔ 'قلب و نظر' اور 'چشمہ آفتاب' میں کچھ مناسبتیں ظاہر ہیں مثلاً

۵:۱۔ عاشق کامل، محبوب کے روبرو بھی اس حال میں ہوتا ہے کہ آنکھ چشمے کی طرح ٹھنڈی اور دل آفتاب کی طرح سوزاں۔

۵:۲۔ وصال ہو یا فراق، عاشق کی آنکھ رونے کے لیے ہوتی ہے (چشمہ) اور دل جلنے کے لیے (آفتاب)۔ بالفاظ دیگر چشمے کی طرح آنکھ کا بھی مدار پانی پر ہے اور آفتاب کی طرح دل بھی آگ سے عبارت ہے۔

۵:۳۔ 'چشمہ' اور 'نظر'، یعنی 'چشم' کی مشابہت ظاہر ہے۔

۵:۴۔ قلب و نظر ایک دوسرے کے ضد ہیں۔ مشاہدہ کرنے والوں کے اس بنیادی تضاد کو رفع کرنے کے لیے ضروری تھا کہ خود مشہود کے جلال و جمال میں پائے جانے والے فاصلے کو ختم کر کے انھیں ایک ترکیب میں ڈھال دیا جائے۔ 'چشمہ آفتاب' کی ترکیب آگ پانی کا میل ہے جس نے 'قلب و نظر' کا اتحاد ممکن بنا دیا۔

۶۔ 'چشمہ آفتاب' کائنات کے لیے منبع نشوونما ہے۔ 'چشمہ' کا لفظ اسی رعایت سے آیا ہے کہ آفتاب کو وجود کی کھیتی سیراب کرنے والے کی حیثیت سے دکھایا جاسکے۔

۶:۱۔ چونکہ 'دشت' یعنی صحرا میں پانی نہیں ہوتا اور یہاں کا آئینہ نما اور ہے لہذا اس کی سیرابی کے لیے 'نور کی ندیاں' درکار تھیں جو چشمہ آفتاب ہی سے نکل سکتی ہیں۔

'دشت' اور 'صبح' کا سماں میں ایک دقیق مناسبت یہ ہے کہ یوں محسوس ہوتا ہے کہ ایک میں مکان منہا ہو کر ایک لامکانی سادگی ارتکاز اور سکوت پیدا ہو گیا ہے اور دوسرے میں وقت صفر ہو کر ایک لازمانی ٹھہراؤ، گہرائی اور وسعت متشکل ہو گئی ہے۔ دونوں میں حرکت اور کثرت معدوم ہے جو زمان و مکاں کی

پہچان ہے۔

۱:۷۔ زمان و مکاں یا حرکت و کثرت چونکہ 'قلب' کی نہیں بلکہ 'نظر' کی ضرورت ہیں لہذا اس کی رعایت رکھتے ہوئے نور کی یہاں 'ندیاں رواں' ہیں۔ یہاں کثرت بھی ہے اور حرکت بھی، مگر وہ چیز جس سے ان کی تشکیل ہوئی ہے یعنی 'آفتاب' اور وہ 'جوان' سے تشکیل پاتی ہے یعنی 'صبح' واحد ہے اور ساکن۔

۸۔ ندیاں میں دال کی آواز ماقبل حرف کے زبر سے دب کر رُک جاتی ہے اور پھر مکسور حالت (یعنی زیر لگنے کی حالت) میں 'یاں' کی مدد سے دوبارہ اس طرح بلند ہوتی ہے کہ لہریں لیتی ہوئی روانی اور ساتھ ہی ایک گہری گونج سی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ صوتی تصویر کشی کا کمال ہے۔

نثری ترجمانی

مدینے کے صحرا میں طلوع صبح کا منظر دل اور آنکھ کو زندہ کر دیتا ہے۔ لگتا ہے کہ سورج کے چشمے سے نور کی نہریں نکل رہی ہیں اور صحرا کے ساتھ ساتھ قلب و نظر کو بھی سیراب کر رہی ہیں۔ یہ دشت، یہ صبح، یہ منظر اور یہ سورج کائنات میں کہیں اور نہیں مل سکتے۔ یہ ساعت اور یہ مقام، جہاں یہ سب چیزیں یکجا ہیں، زمان و مکاں کی اس قبیل سے نہیں ہے جس کے ہم عادی ہیں۔ اس آن اور اس جگہ میں جو پھیلاؤ، گہرائی اور بڑھاپا ہے وہ غیر زمانی اور غیر مکانی ہے۔ اس منظر کا ہر جز اپنی حقیقت کا مکمل اظہار ہے۔ صورت اتنی مکمل ہے کہ معنی بن گئی ہے اور معنی اتنے ظاہر ہیں کہ صورت۔ آنکھ نے اپنا منتہائے دید پالیا اور قلب نے اپنا۔ سورج سے جو گویا اس منظر کا نقاش ہے، روشنی کے وہ دھارے پھوٹ رہے ہیں کہ دل کو وہ نور مل گیا جو اس کے تقاضائے دید کی تکمیل کے لیے درکار تھا اور آنکھ کو وہ جوت میسر آ گئی جو اس کی طلب نظارہ کو پورا کر سکتی تھی۔ یہی نہیں، بلکہ نور کی ان ندیوں نے ہر شے کی ایسی آبیاری کی کہ حقیقت کا بیج جوان کے اندر بالکل نظر انداز ہو کر پڑا ہوا تھا، یکنخت پورا درخت بن کر سامنے آ گیا..... اتنا سامنے کہ آنکھ اسے دیکھ سکتی ہے۔ سورج کی یہ روشنی سارے پر پڑ رہی ہے اور اس معجزانہ انداز سے کہ دیکھنے والے دیکھے جانے والے اور خود دیکھنے کا عمل گھل مل کر ایک ہی منظر میں ڈھل گئے ہیں..... دشت میں طلوع صبح کا منظر، امنٹ اور لامحدود۔

تمہیں کچھ پتہ ہے کہ
 قلب و نظر کی زندگی کیا ہے؟
 دشت کیا ہے؟
 صبح کا سماں کیا ہے؟
 چشمہ آفتاب کیا ہے؟
 نور کی ندیاں کیا ہیں؟
 قلب و نظر کی زندگی، دیکھنا ہے۔ قلب کا دیکھنا، صورت کی حقیقت کا مشاہدہ ہے
 اور نظر کا دیکھنا، حقیقت کی صورت کا مشاہدہ ہے۔
 دشت وہ جگہ ہے جہاں صورت کی حقیقت اور حقیقت کی صورت جلوہ گر ہوئی۔
 صبح کا سماں اسی جلوہ گری کا سماں ہے۔
 چشمہ آفتاب وہی صورت کی حقیقت اور حقیقت کی صورت ہے جو صبح کے وقت
 دشت میں جلوہ گر ہوئی۔

نور کی ندیاں، چشمہ آفتاب کے آثار ہیں جو اسے اوجھل نہیں ہونے
 دیتیں۔ یہ جاننے کے بعد سارا منظر یوں رونما ہوتا ہے کہ نواحِ مدینہ میں جو ابھی
 اپنے اصلی ماحول سے محروم نہیں ہوا، صبح ہوتے ہوئے دیکھ کر دل میں زمانہ
 رسالت کا نقشہ بن جاتا ہے جو اس قدر واضح ہے کہ گویا آنکھ بھی اسے دیکھ لیتی
 ہے۔ سید کونین صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہیں اور جمالِ حق کے انوار موجزن
 ہیں۔ کائنات کا ذرہ ذرہ اس سیلِ نور میں غرق ہے۔ دل اور آنکھ دونوں کا یہی
 کہنا ہے کہ حقیقی زندگی تو ہمیں آج نصیب ہوئی ہے۔ ہم نے اس مظہرِ حق کے
 یقینی آثار مشاہدہ کیے ہیں جس کو دیکھنے والے یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ انھوں نے
 حق کو بھی دیکھا ہے اور حق کے جمالِ ازلی کو بھی۔

احمد جاوید

فرہنگ و حواشی

کلیات اقبال (اردو)

ص کلیات

۱۳۷

محبت:

مطبوعہ ”مخزن“، جنوری ۱۹۰۶ء

۱۔ اس نظم میں محبت کی اصطلاح مندرجہ ذیل معنوں میں استعمال ہوئی ہے:

۱:۱۔ وجود کی اولین حرکت

۱:۲۔ زندگی کا نقطہ آغاز

۱:۳۔ زمانے کی بنیاد

۱:۴۔ نظام کائنات کی اصل

۱:۵۔ کائنات میں روح پھونکنے والی قوت

۱:۶۔ موجودات کا اصول تعلق

۱:۷۔ انسان اور کائنات کو مرتبہ کمال تک پہنچانے اور ان کے تمام امکانات کو انتہائی درجے پر

بروئے کار لانے والا خداوندی فیضان

۲۔ محبت کے اجزائے ترکیبی: ہدایت رسانی + مقصود تک پہنچنے کی مستقل لگن + تہ داری +

بے قراری + پاکیزگی + حیات بخشی + بے نیازی + عاجزی + ایثار + ابدیت

ص کلیات

۱۳۷

عروس شب:

رات کی دلہن، دلہن ایسی رات

(عروس = دلہن + شب)

ص کلیات

۱۳۷

آئینِ مسلم:

قانونِ فطرت، اٹل ضابطہ

[آئین = قانون + مسلم = مانا ہوا، فطری، اٹل، یقینی]

ص کلیات

۱۳۷

لذتِ رم:

رفتار کی لذت، حرکت کا ذوق جس پرستاروں کے وجود کا مدار ہو۔

ص کلیات

۱۳۷

امکان:

’ممکن‘ کا وصف ذاتی یا ’ممکن‘ کی ماہیت۔ وجود کی تین حالتیں ہیں: وجود، امکان اور امتناع۔ پہلی حالت ایجابی ہو، دوسری نیم ایجابی و نیم سلبی اور تیسری سلبی۔ ’واجب‘ وہ ہے جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال۔ نیز وہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔ ’ممکن‘ کا نہ وجود ضروری ہے نہ عدم، اور یہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہے۔ ’ممتنع‘ کا عدم ضروری ہے اور وجود محال۔

آسان تعریف یہ ہے کہ:

۱۔ وہ عدم جو وجود کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، ’امکان‘ ہے اور وہ وجود جو عدم کو قبول کر سکتا ہے ’ممکن‘ ہے۔

۲۔ ہر مخلوق ’ممکن‘ ہے کیونکہ اس کے وجود سے پہلے بھی عدم ہے اور بعد میں بھی۔

۳۔ جو شے ذاتی طور پر معدوم اور عطائی طور پر موجود ہو یا جس کا نہ ہونا مستقل اور ہونا عارضی ہو، ’ممکن‘ ہے۔

چونکہ ’ممکن‘ کی اصل ’نیستی‘ ہے، لہذا اقبال نے یہاں، ’امکان‘ کو عدم کے معنی میں باندھا ہے۔ مزید دیکھیے: ’ممکن‘، ’ممکنات‘، ’واجب‘

ص کلیات

۱۳۷

مذاقِ زندگی:

زندگی کا حسی تجربہ، موجود ہونے کی لذت، حقیقتِ حیات کو سمجھ کر اُس سے پیدا ہونے والا ذوق۔

احمد جاوید — فرہنگ و حواشی کلیات اقبال اردو

اقبالیات ۱: ۴۵ — جنوری ۲۰۰۴ء

[مذاق = ذوق، احساس + زندگی]

ص کلیات

۱۳۷

پہنائے عالم:

دُنیا کی وسعت، مُراد کائنات

[پہنا = پھیلاؤ + عالم = دُنیا، کائنات]

ص کلیات

۱۳۷

کمالِ نظم ہستی:

وجود کے کائناتی نظام کی تکمیل جو تخلیق کائنات کا مقصود ہے۔ موجودات کے درمیان جوتال میل پایا جاتا ہے، اُس کا کمال (کمال + نظم ہستی = نظامِ عالم، فطری قوانین زندگی کا نظام)
[کمال = پورا پن + نظم = نظام + ہستی = کائنات، وجود]

ص کلیات

۱۳۷

ہویدا:

ظاہر

ص کلیات

۱۳۷

چشمِ خاتم:

۱۔ انگوٹھی کی آنکھ

۲۔ انگوٹھی کا خانہ جس میں نگ بٹھایا جاتا ہے

[چشم + خاتم = انگوٹھی]

ص کلیات

۱۳۷

صفا:

صفائی جو آئینے میں ہوتی ہے

ص کلیات

۱۳۷

ساغرِ جم:

اقبالیات: ۱: ۴۵ — جنوری-۲۰۰۴ء احمد جاوید — فرہنگ و حواشی کلیات اقبال اردو

جمشید کا پیالہ جس میں دُنیا بھر میں ہونے والے واقعات نظر آتے تھے
[ساغر = پیالہ + جم = جمشید، مشہور ایرانی بادشاہ]

ص کلیات

۱۳۷

اکسیر:

مختلف اجزاء کا ایک مرکب جس سے پتیل وغیرہ کا سونا بنایا جاتا ہے۔ ایک عمل جس کے واقعی اور علامتی معنی یہ ہیں:

- ۱۔ ادنی چیزوں کی ماہیت بدل کر انہیں اعلیٰ درجے کی اشیاء بنا دینے کا عمل
 - ۲۔ چیزوں کو معنی عطا کرنا
 - ۳۔ بظاہر ایک دوسرے سے مختلف اشیاء کو ان کی حقیقتِ واحدہ سے جوڑ دینا۔
 - ۴۔ مُردے کو زندہ کر دینا۔
- مزید دیکھیے: ”کیمیا“

ص کلیات

۱۳۷

اسمِ اعظم:

- ۱۔ اللہ کا سب سے بڑا نام جسے پوشیدہ رکھا گیا ہے۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ اس کے وسیلے سے کی جانے والی ہر دعا قبول ہوتی ہے۔
- ۲۔ سری عملیات کرنے والوں کے نزدیک خدا کا وہ نام جس کے ذریعے عملِ تنخیر کیا جاتا ہے اور ناممکن کام بھی ممکن ہو جاتے ہیں۔

ص کلیات

۱۳۷

سعی پیہم:
مسلل کوشش

[سعی = کوشش، بھاگ دوڑ + پیہم = مسلسل، لگاتار]

ص کلیات

۱۳۷

میدانِ امکاں:

کائنات

نیز دیکھیے: ”امکاں“

ص کلیات

۱۳۷

زلفِ برہم:

بکھری ہوئی زلف

[زلف + برہم = بکھری ہوئی، پریشان]

ص کلیات

۱۳۷

نفسہائے مسیح ابن مریم:

حضرت عیسیٰ علیہ السلام مُردے پر قم باذن اللہ (کھڑا ہو جا اللہ کے حکم سے) پڑھ کر دم کرتے تھے تو وہ جی اٹھتا تھا۔ یہاں اُسی معجزے کی طرف اشارہ ہے۔ (نفسہا = 'نفس' کی جمع، سانس، پھونک، دم + مسیح = حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا لقب۔ نجات دہندہ، بہت سفر کرنے والا، جس کا خمیر خیر و برکت سے اٹھا ہو، دوست + ابن = بیٹا + مریم) مزید دیکھیے: ”مسیح“، ”مسیح ابن مریم“، ”مریم“

ص کلیات

۱۳۷

ربو بیت:

۱۔ پروردگاری، پالٹھاری۔

۲۔ خدا کی وہ صفت جو تمام موجودات کے وجودی تقاضوں اور فطری امکانات کی تکمیل اور نشوونما کرتی ہے۔ مزید دیکھیے: ”رب“

ص کلیات

۱۳۷

شانِ بے نیازی:

کسی کا محتاج نہ ہونے کی خداوندی صفت،

(شان = صفت، حالت + بے نیازی = کسی کا محتاج نہ ہونا، اللہ تعالیٰ ان معنوں میں بے نیاز (صمد) ہے کہ وہ کسی کا محتاج نہیں اور سب اُس کے محتاج ہیں، انسان کی بے نیازی یہ ہے کہ وہ اپنے مالک کے سوا کسی کا محتاج نہیں)

اقبالیات ۱: ۴۵ — جنوری ۲۰۰۴ء

احمد جاوید — فرہنگ و حواشی کلیات اقبال اردو

ص کلیات

۱۳۷

ملک:

فرشتہ

ص کلیات

۱۳۷

عاجزی:

۱۔ بے بسی محتاجی

۲۔ کامل اطاعت، بندگی

۳۔ اللہ کے آگے جھک جانا

۴۔ اللہ کے سامنے اپنے اختیار، مرضی اور ارادے سے دست بردار ہو جانا۔

ص کلیات

۱۳۷

اُفتادگی:

۱۔ گرنا

۲۔ خاکساری

۳۔ کسی بڑے مقصد کی خاطر خود کو مٹا ڈالنا۔

ص کلیات

۱۳۸

چشمہ حیواں:

آب حیات کا داستانِ چشمہ جس کا پانی پی لینے سے موت نہیں آتی۔ یہاں مراد ہے 'ہیشگی' اور 'ابدیت'

کا سوتا۔

ص کلیات

۱۳۸

عرش اعظم:

اللہ کا تخت یعنی بارگاہِ خداوندی۔

ص کلیات

۱۳۸

مرگب:

احمد جاوید — فرہنگ و حواشی کلیات اقبال اردو

اقبالیات: ۱: ۲۵ — جنوری-۲۰۰۴ء

وہ چیز جسے مختلف اجزا کو ملا کر بنایا گیا ہو۔

ص کلیات

۱۳۸

مہوَس:

کیمیاگر

ص کلیات

۱۳۸

ہستی نوخیز:

نئی نئی پیدا ہونے والی کائنات، زندگی کی ابتدائی حالت۔
[ہستی = زندگی، وجود، کائنات + نوخیز = جس کی تخلیق کو زیادہ وقت نہ ہوا ہو]

ص کلیات

۱۳۸

گرہ کھولی۔۔۔ کارِ عالم سے:

کائنات کی مشکل حل کر دی، اس کی رکاوٹ دور کر دی، اس کی زندگی اور روانی کا سامان کر دیا، اس کا کام بنادیا۔

[گرہ از کار کشودن = مشکل حل کرنا، دنگیری کرنا، کام بنانا]

ص کلیات

۱۳۸

لطفِ خواب:

نیند کا مزا

[لطف = مزا + خواب = نیند]

ص کلیات

۱۳۸

خرام ناز:

بانگی چال

[خرام = چال + ناز = بانگین]

ص کلیات

۱۳۹

پیام:

فروری ۱۹۰۶ء کے 'مخزن' میں جب یہ نظم 'پیغام راز' (ایک خط کے جواب میں) کے عنوان سے شائع ہوئی تو مقتعلن، مستفعلن، مفاعِلن، مُقتعلن، مستفعلن مفاعِلن کے وزن میں تھی۔ نظر ثانی میں ابتدائی متن کے چار شعر حذف ہو گئے اور باقی اشعار میں بھی ترمیم کر کے پوری نظم کو ایک ہی وزن یعنی مقتعلن، مفاعِلن، مُقتعلن، مفاعِلن میں ڈھالا گیا۔

ص کلیات

۱۳۹

ذوق تپش:

عشق کی آگ میں جلنے کی لذت، تڑپنے کا مزا۔
[ذوق = لطف اٹھانے کی صلاحیت، لذت، کیفیت + تپش = جلن، تڑپ]
مزید دیکھیے: "تپش"، "اضطراب"

ص کلیات

۱۳۹

حاصل سوز و ساز:

۱۔ جلنے اور چمکنے کا حاصل یعنی حرارت اور روشنی
۲۔ عشق کی بخشی ہوئی کیفیات کا نچوڑ یعنی روحانی بے تابی اور قلبی اطمینان
۳۔ عاشق کی فنا اور بقا کی حقیقت
۴۔ جستجو اور حصول کے مسلسل عمل کا نتیجہ
[حاصل + سوز = جلن تڑپ، فراق اور شوق کی کیفیت + و = اور + ساز = ٹھنڈک، اطمینان، وصال اور نشاط کی کیفیت]

ص کلیات

۱۳۹

شانِ کرم:

۱۔ مہربانی اور بندہ نوازی کا وصف جو اللہ کا خاصہ ہے
۲۔ خدائے بے نیاز کا فضل
[شان = وصف، ذاتی صفت، کمال، خاص مرتبہ + کرم = مہربانی، فضل]

ص کلیات

۱۳۹

عشق گرہ کشاے:

۱۔ گرہ کھولنے والا عشق (عشق + گرہ کشا = گتھی سلجھانے والا، رکاوٹ دور کرنے والا، مشکل کشا +
ے = یائے تعظیسی)

۲۔ وہ عشق جو محبوب کی راہ میں پیش آنے والی ہر رکاوٹ گرا دیتا ہے۔

۳۔ حقیقت کی گرہ کھولنے والا عشق

مزید دیکھیے: ”عشق“

ص کلیات

۱۳۹

دیر و حرم:

۱۔ بُت خانہ اور کعبہ (دیر = غیر مسلموں کی عبادت گاہ، مندر، گرجا، آتشکدہ + و + حرم = کعبۃ اللہ)

۲۔ خدا کا اوتاری یا تشبیہی تصور رکھنے والوں کا مقام دیر ہے اور تو حیدی یا تنزیہی اعتقاد رکھنے والوں کا

مقام حرم

۳۔ دیر: کثرت و تشبیہ کا عالم

حرم: وحدت و تنزیہ کا عالم

ص کلیات

۱۳۹

بے نیاز:

ہر تعین سے ماورا، جو کسی کا پابند نہ ہو، جس کو کسی کی اور کسی سے کوئی احتیاج نہ ہو یعنی اللہ

ص کلیات

۱۳۹

دہر:

یہاں مُراد ہے دنیا

ص کلیات

۱۳۹

گریہ جاں گداز:

۱۔ دل پگھلا دینے والا رونا

۲۔ اشک باری جس میں دل بھی آنسوؤں کے ساتھ بہ جائے

اقبالیات: ۴۵: ۱ — جنوری ۲۰۰۴ء

احمد جاوید — فرہنگ و حواشی کلیات اقبال اردو

۳۔ عاشق کی آہ وزاری

۴۔ بندگی اور عشق کا یکجا ہر کراہیک کیفیت میں ڈھل جانا

[گریہ = رونا + جاں = جان، روح، دل + گداز = گدازندہ = گداز کرنے والا، پگھلا دینے والا]

ص کلیات

۱۳۹

بلند بال:

۱۔ اونچا اُڑنے والا، بلند حوصلہ

۲۔ بلند، بے نیاز

ص کلیات

۱۳۹

چشمِ نظارہ میں نہ تو سُرمہ امتیاز دے

یعنی چیزوں میں اختلاف دیکھنے کے بجائے اُس حقیقت پر نظر رکھنی چاہیے جو سب میں مشترک ہے۔

ص کلیات

۱۳۹

پیرِ مغال:

۱۔ شراب خانے کا مالک

۲۔ آتش پرستوں کا پیشوا

۳۔ معلم، رہ نما

۴۔ روحانی مرشد

۵۔ وہ رہنما جو سالکوں کو خدا تک قال کے ذریعے نہیں بلکہ حال کی راہ سے پہنچائے

[پیر = بڑا، مرشد + مغال = 'مغ' کی جمع، شراب بنانے والے، آتش پرست، روحانی احوال پیدا

کرنے والے]

ص کلیات

۱۳۹

نشاط:

۱۔ لفظی معنی خوشی، سرمستی، سُرور، فراغت، خوشحالی

۲۔ نفس کی وہ کیفیت جو اُسے اپنی خواہشات کی تکمیل اور دوسروں پر غالب آ جانے سے ملتی ہے

۳۔ نفس کا بے فکر اپن، غفلت کا مزا

۴۔ وہ خوش حالی جو دل کے سوز اور روح کی تڑپ سے خالی ہو

ص کلیات

۱۳۹

کیفِ غم:

- ۱۔ غم کی مستی (کیف = کیفیت، سرمستی، لذت + غم)
- ۲۔ محبوب کو پانے کی شدید لگن کے باوجود اُس کو نہ پاسکنے کا یقین، غم ہے۔ اور اس 'طلب و نایافت' کا کبھی زائل نہ ہونا 'کیفِ غم' ہے
- ۳۔ عشق کی آگ میں جلتے رہنے کا مزاج و فراق میں بیزار نہیں ہونے دیتا
- ۴۔ محبوب تک رسائی کا کوئی رستہ نہ پانے کے باوجود اس کی محبت میں غرق رہنا
- ۵۔ محبوب کی رضا کو اپنی خواہش پر ترجیح دینا
- ۶۔ وہ کیفیت جو نفس پر روح کے غلبے سے حاصل ہوتی ہے
- ۷۔ نفس کی شکستگی جو بندگی کی حقیقت کے تجربے سے میسر آتی ہے
- ۸۔ کسی حال پر قناعت نہ کرنے کی حالت
- ۹۔ فکرِ قوم + فکرِ مستقبل + فکرِ آخرت

ص کلیات

۱۳۹

خانہ ساز:

- ۱۔ گھر کی بنی، دیسی (شراب)
- ۲۔ محبت اور معرفت کا وہ طریقہ اور ذریعہ جو اسلام کی دین ہے
- ۳۔ اسلامی نظامِ حیات

ص کلیات

۱۳۹

بزمِ کہن:

پُرانی محفل، یعنی:

- ۱۔ دُنیا
- ۲۔ اسلامی دُنیا اور اس کی روایات
- ۳۔ مسلمان اور ان کی روایتی تہذیب و نفسیات
- ۴۔ مسلمانوں کی پُرانی ذہنیت اور طبیعت

ص کلیات

۱۳۹

مے مجاز:

- ۱۔ 'مجاز' کی شراب (مے+مجاز = غیر حقیقی، علامتی، تشبیہی۔ وہ غیر حقیقی شے جو حقیقت کی طرف اشارہ کرے، حقیقت کا قائم مقام لفظ/معنی/صورت وغیرہ، حق کو خلق میں دیکھنا)
 - ۲۔ 'خلق' کی صورت میں 'حق' کو دیکھنے کا ذوق، صورت سے معنی تک پہنچنے کا طریق، 'غیب' کو 'شہود' بنانے کا باطنی حال۔
- مزید دیکھیے: "مے"، "شراب"، "مجاز"

ص کلیات

۱۳۹

سوامی رام تیرتھ:

مطبوعہ 'مخزن'، جنوری ۱۹۰۷ء
ابتدائی متن کا آخری شعر منسوخ۔

ص کلیات

۱۳۹

سوامی رام تیرتھ:

ویدانت کے مبلغ، انگریزی، اردو اور فارسی کے شاعر۔ اصلی نام تیرتھ رام تھا۔ ضلع گوجرانوالہ کے گاؤں مراری والہ میں ۱۸۷۳ء میں پیدا ہوئے۔ غریب گھر کے تھے۔ نہایت مشکل حالات میں انٹرنس کرنے کے بعد ۱۸۸۸ء میں ایف سی کالج، لاہور میں داخلہ لیا۔ اخراجات پورے کرنے کے لیے ٹیوشن پڑھانی پڑی۔ دورانِ تعلیم ہی میں ویدانت کی طرح مائل ہو گئے تھے۔ زیادہ وقت عرفان کی کتابوں کے مطالعے اور مراقبے وغیرہ میں گزرتا تھا۔ اوپر سے سختی حالات کی وجہ سے صحت بھی ٹھیک نہیں رہتی تھی۔ نیچے بی اے میں فیل ہو گئے۔ اُس ناکامی نے تعلیم کی طرف متوجہ کر دیا۔ خوب محنت کی اور مارچ ۱۸۹۳ء میں بی اے اول درجے میں پاس کر لیا۔ پھر گورنمنٹ کالج، لاہور میں ایم اے (ریاضی) میں داخلہ لے لیا۔ اس زمانے میں وہ ایک مخلص اور ذہین ویدانتی کی حیثیت سے مشہور ہو چلے تھے۔ لوگ ان کے لیکچر سننے آتے تھے۔ ۱۸۹۵ء میں ایم اے کر کے ایف سی کالج میں ریاضی کے عارضی لیکچرار مقرر ہوئے۔ ایک مرتبہ کالج ہال میں ان کا لیکچر کروایا گیا۔ اس میں انھوں نے دعا کیا: "ایک بار میں عیسیٰ مسیح بن کر پیام دینے آیا تھا۔ مجھے غلط سمجھا گیا، اس لیے میں دوبارہ حاضر ہوا ہوں۔" اس دعوے پر مسیحی لوگ ان کے مخالف ہو گئے اور انہیں کالج سے برطرف کر دیا گیا۔ یہ مرے کالج، سیالکوٹ میں پروفیسر ہو کر چلے گئے۔ ایک برس بعد پھر ایف سی کالج میں ریاضی کے

اقبالیات: ۴۵:۱ — جنوری-۲۰۰۴ء

احمد جاوید — فرہنگ و حواشی کلیات اقبال اردو

سینئر پروفیسر کی حیثیت سے واپس آ گئے۔ ۱۸۹۹ء میں پنجاب یونیورسٹی اور نیٹل کالج میں ریاضی کے ریڈر مقرر ہوئے۔ اقبال کے ساتھ ان کی دوستی کا یہیں سے آغاز ہوا۔ کچھ مدت بعد سنیاں لے لیا۔ ہندوستان بھر میں ویدانت کا درس دیتے پھرتے۔ اسی مقصد کے لیے امریکہ بھی گئے۔ وہاں سے واپس آ کر ہردوار میں ٹھکانا کیا۔ نومبر ۱۹۰۶ء میں دیوالی کے دن گنگا میں اشان کرنے اُترے۔ تیرتے ہوئے ذرا دور گئے تھے کہ ایک باڑھ کی لپیٹ میں آ کر ڈوب گئے۔ تین دن بعد لاش اس حالت میں ملی کہ آنکھیں بند تھیں اور جسم مراقبہ کی مخصوص نشست یعنی سادھی کے آسن میں تھا۔

ص کلیات

۱۳۹

پہلے گوہر تھا، بناب گوہر نایاب تو وہ [سوامی تام تیرتھ] اپنی زندگی میں اتنے اونچے تھے کہ انہیں انسانیت کا موتی کہنا مناسب تھا۔ ڈوب گئے تو اس اعتبار سے بھی گوہر نایاب بن گئے کہ وہ ہاتھ نہ آ سکتے تھے۔ چونکہ نہایت بیش قیمت موتی کو بھی گوہر نایاب کہتے ہیں، اور ڈوب کر اصل سے مل جانے کے باعث سوامی جی کی ہستی زیادہ بلند ہو گئی تھی، لہذا اس لحاظ سے بھی انہیں گوہر نایاب قرار دینا بہت موزوں معلوم ہوتا۔ (مطالب با ننگ درا، مولانا غلام رسول مہر، ص ۱۳۵)

ص کلیات

۱۳۹

راز رنگ و بو:

- ۱۔ کثرت کی حقیقت (راز + رنگ و بو = کثرت، ظہور، مایا)
- ۲۔ صورت اور معنی کا بھید (راز + رنگ = صورت، ظہور، کثیف، مایا کا زمینی درجہ + و = بو = معنی۔ لطیف، مایا کا سماوی مرتبہ)
- ۳۔ دُنیا کے غیر حقیقی ہونے کا راز مزید دیکھیے: ”رنگ و بو“

ص کلیات

۱۴۰

اسیر امتیاز رنگ و بو:

- ۱۔ صورت اور حقیقت کی دوئی کے وہم میں مبتلا
 - ۲۔ دُنیا میں گرفتار، عالم کثرت کا اسیر
 - ۳۔ حقیقی وحدت کے شعور سے محروم
- [اسیر = گرفتار + امتیاز = فرق، دوئی + رنگ و بو = دیکھئے: پچھلا اندارج: ’راز رنگ و بو‘]

ص کلیات

۱۴۰

آتش خانہ آزر:

۱۔ آزر کا آتش کدہ

۲۔ صورت اور حقیقت کی یکجائی کا مقام

۳۔ بت پرستی کا منہا

۴۔ سوامی رام تیرتھ کے حوالے سے یہ ترکیب بہت برجستہ اور معنی خیز ہے۔

۵۔ آزر = حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بت پرست باپ اور آزر = آگ میں صوتی یکسانی ہے اور

آذر کی مناسبت آتش خانہ کے ساتھ ظاہر ہے۔

ص کلیات

۱۴۰

نہی ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا

’لا‘ کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا

۱۔ اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں ہے۔ معرفت رکھنے والا قلب اس حقیقت کا تجربہ کروا دیتا ہے

۲۔ حیات و کائنات اور من و تو ایک پردہ ہے جس نے حقیقت کو ڈھانپ رکھا ہے۔ دل آگاہ یہ پردہ

اُٹھا دیتا ہے

۳۔ اللہ کے ہونے کا عرفان، ماسوی اللہ کی ہستی کے انکار میں پوشیدہ ہے۔ ’لا الہ‘ سے گزرے بغیر ’الا‘

اللہ کی منزل حاصل نہیں ہوتی

۴۔ سوامی رام تیرتھ کی غرقابی کے حوالے سے دیکھیں تو دوسرے مصرعے کی معنویت دو چند ہو جاتی

ہے

۵۔ اس نظم کے پہلے شعر میں سوامی رام تیرتھ کو گوہر نایاب کہا گیا ہے۔ ’الا اللہ کا موتی‘ اس حوالے سے

وہ معنی دیتا ہے جو ویدانتی فکر کا جوہر ہے، یعنی وہ گوہر نایاب دراصل یہی موتی ہے

ص کلیات

۱۴۰

نہی ہستی:

۱۔ ماسوی اللہ کے وجود کا انکار

۲۔ ہستی کو مٹا دینا

۳۔ لا موجود الا اللہ (نہیں کوئی موجود مگر اللہ) کی حقیقت تک پہنچ جانا

۴۔ خود کو ذات الہیہ میں فنا کر دینا

اقبالیات: ۱: ۴۵ — جنوری-۲۰۰۴ء

احمد جاوید — فرہنگ و حواشی کلیات اقبال اردو

ص کلیات

۱۴۰

کرشمہ:

کرامت، اعجاز

ص کلیات

۱۴۰

دلِ آگاہ:

۱۔ وہ دل جو حقیقت کا علم رکھتا ہو۔

۲۔ خدا، انسان اور کائنات کی حقیقت جاننے والا، مردِ عارف

ص کلیات

۱۴۰

چشمِ نابینا:

۱۔ اندھی آنکھ

۲۔ حقیقت کے مشاہدے سے محروم آنکھ

ص کلیات

۱۴۰

معنی انجام:

انجام کا مفہوم یعنی آخری حقیقت

ص کلیات

۱۴۰

سیمِ خام:

چکی چاندی یعنی بے حقیقت اور بے وقعت چیز

[سیم = چاندی + خام = چکی]

ص کلیات

۱۴۰

توڑ دیتا ہے بُتِ ہستی کو ابراہیم عشق

ہوش کا دارو ہے گویا مستیِ تسنیم عشق

یعنی عشق 'لا موجود الا اللہ' (اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں) کا علم بردار ہے۔ اس شعر میں یہ بات جس

طرح کہی گئی ہے، اس میں کئی چیزیں فنی اور جمالیاتی لحاظ سے بہت بامعنی ہیں:

۱۔ ’ہستی‘ کو ’بُت‘ اور ’عشق‘ کو ’ابراہیم‘ سے تشبیہ دے کر یہ بتایا گیا ہے کہ عشق کا مقصود، اللہ میں فنا ہو جانا ہے۔

۲۔ ’بُت‘ ہستی

۱: ۲۔ وجود، اللہ کا سب سے بنیادی ذاتی وصف ہے۔ اسی پر اس کی تمام صفات مثلاً معبودیت وغیرہ کا قیام ہے۔ یعنی اللہ معبود اس لیے ہے کہ موجود ہے۔ جس طرح اللہ کے سوا کسی معبود بنانا شرک ہے، اسی طرح غیر اللہ کو موجود ماننا بھی شرک ہے، بلکہ زیادہ بڑا شرک ہے

۲: ۲۔ ’ہستی‘ نرا مفروضہ ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں

۳: ۳۔ خود کو موجود ماننا دراصل اپنی پرستش کرنا ہے

۳۔ ابراہیم عشق:

۱: ۳۔ وحدت الوجودی حضرات ہر نبی میں دو جہتیں ثابت کرتے ہیں: نبوت اور ولایت۔ ان کے نزدیک نبی کی جہت ولایت اُس کی جہت نبوت پر فضیلت رکھتی ہے۔ ابراہیم عشق کو اس حوالے سے بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام اپنی جہت نبوت سے پتھر کا بُت توڑتے تھے اور جہت ولایت سے ہستی کا۔ ان دونوں میں فرق واضح ہے

۲: ۴۔ ’بُت‘ ہستی اور ’ابراہیم عشق‘ میں تضاد کی نسبت ہے۔ ’بُت‘ اور ’ابراہیم‘ باہم متضاد ہیں۔ ’ہستی‘ اور ’عشق‘ کا بھی یہی معاملہ ہے

۵۔ ’ہوش‘، ’ہوش کا دار‘

۱: ۵۔ ’ہوش‘ کثیر المعانی لفظ ہے۔ یہاں اکثر معانی مراد ہیں: احساس، خبر، خیال، علم، عقل، شعور، تمیز وغیرہ

۲: ۵۔ یہاں ’ہوش‘، ’وہم‘ کا مفہوم بھی رکھتا ہے۔ کسی لفظ کو بالکل متضاد معنی میں استعمال کرنا بڑے کمال کی بات ہے

۳: ۵۔ ’ہوش‘ کے کچھ نادر معنی بھی ملتے ہیں۔ زندگی، موت، زہر قاتل۔ اس شعر میں اضافی طور پر ان معانی کو بھی ملحوظ رکھا جاسکتا ہے۔ یہ گنجائش ’بُت‘ ہستی، ’دار‘، ’تسنیم‘ اور ’عشق‘ سے پیدا ہوتی ہے

۱: ۳: ۵۔ ’ہوش‘ بمعنی ’زندگی‘ اور ’بُت‘ ہستی میں مکمل معنوی مناسبت ہے۔ دونوں فریب ہیں

۲: ۳: ۵۔ ’ہوش‘ بمعنی ’موت‘ اور ’ہستی‘ بظاہر متضاد اور باطن ہم معنی ہیں۔ اس ہم معنویت کو ’بُت‘ کا لفظ مزید محکم کر دیتا ہے

۳: ۳: ۵۔ ’ہوش‘ بمعنی ’موت‘ اور ’دار‘ بمعنی ’دوا‘ کی مناسبت واضح ہے

۳: ۳: ۵۔ ’ہوش‘ بمعنی ’موت‘ اور ’مستی‘ کی مناسبت بھی ظاہر ہے۔ اسی طرح ’موت‘ اور ’تسنیم‘ یعنی ’جنت کی نہر‘ میں بھی کئی مناسبتیں پائی جاتی ہیں

۴: ۳: ۵۔ ’ہوش‘ بمعنی ’زہر قاتل‘ اور ’دار‘ بمعنی ’تریاق‘ کی نسبت واضح ہے۔ ’زہر‘ اور ’تسنیم‘ میں بھی

تضاد کی نسبت ہے۔ زہر کڑوا ہوتا ہے جبکہ تسنیم کا پانی شیریں ہے۔ زہر، موت ہے جبکہ تسنیم، زندگی ہے۔ زہر بے خبر کرتا ہے جبکہ تسنیم کی بخشی ہوئی مستی، کمال معرفت ہے

۴: ۵۔ 'ہوش' اور 'دارو' بمعنی 'شراب' میں تضاد کی نسبت ہے۔ یہ 'ہستی' میں مبتلا رکھتا ہے اور وہ 'ہستی' سے اوپر اٹھاتی ہے

۵: ۵۔ 'ہوش' اور 'مستی'، 'تسنیم' اور 'عشق' میں درجہ بدرجہ تضاد ظاہر ہے

۶: ۵۔ 'ہوش' کی کلی مطابقت 'ہستی' کے ساتھ ہے اور کلی مغایرت 'عشق' کے ساتھ

۶۔ 'مستی' تسنیم 'عشق':

ضروری باتیں، 'ہوش' کے ضمن میں ہو چکی ہیں۔ 'مزید دیکھیے' یہی اندارج

۷۔ 'تسنیم' عشق:

سوامی رام تیرتھ کے گنگا میں ڈوب جانے کو اقبال نے، لا کے دریا میں غواصی اور 'تسنیم' عشق کی مستی سے تعبیر کیا ہے۔ دونوں میں خود سے گزر جانا مشترک ہے۔

نیز دیکھیے: 'بُتِ ہستی'، 'ابراہیم عشق'، 'ہوش'، 'دارو'، 'مستی' تسنیم 'عشق'،

ص کلیات

۱۴۰

بُتِ ہستی:

۱۔ ہستی کا بُت

۲۔ اللہ کو موجود مان کر کائنات کو بھی موجود ماننا، شرک فی الوجود

۳۔ عقل کا وہ تصور جس کی رو سے کائنات بھی واقعی اور حقیقی وجود رکھتی ہے

نیز دیکھیے:

توڑ دیتا ہے بُتِ ہستی کو ابراہیم عشق
ہوش کا دارو ہے گویا مستی تسنیم عشق

ص کلیات

۱۴۰

ابراہیم عشق:

۱۔ عشق کا ابراہیم

۲۔ عشق جو ابراہیم ہے

۳۔ عشق جو اللہ کے سوا کسی کو موجود نہیں مانتا

۴۔ عشق کی وہ قوت جس سے عقل کی تصور پرستی اور توہمات کا خاتمہ ہوتا ہے

۵۔ ہستی کا بُت مسمار کرنے والا

اقبالیات ۱: ۴۵ — جنوری ۲۰۰۴ء

احمد جاوید — فرہنگ و حواشی کلیات اقبال اردو

نیز دیکھیے: 'بُتِ ہستی'

ص کلیات

۱۴۰

ہوش:

۱۔ اپنے ہونے کا احساس

۲۔ عقل

۳۔ تصور، خیال، وہم

ص کلیات

۱۴۰

دارو:

۱۔ دوا، تریاق، علاج

۲۔ شراب

ص کلیات

۱۴۰

مستیِ تسنیمِ عشق:

۱۔ عشق کی تسنیم سے سیراب ہو کر حاصل ہونے والی بے خودی اور سرمستی

۲۔ اللہ کے دیدار کی کیفیت

۳۔ وحدت الوجود کی حقیقت کا تجربہ

[مستی + تسنیم = جنت کی ایک نہر، مراد فیضان کا سرچشمہ + عشق = دیکھیے تمام اندراجات]

کلامِ اقبال (اردو)
فرہنگ و حواشی

احمد جاوید

۱۔ کلام اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی کا منصوبہ تکمیل کے آخری مراحل میں ہے۔
 ۲۔ حواشی میں مندرجہ ذیل امور کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔
 الف:- اعلام اور تلمیحات: یعنی اقبال نے جن شخصیات، واقعات، مقامات وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے یا ان کی طرف اشارہ کیا ہے، ان کا ضروری تعارف۔
 ب:- مشکلات..... یعنی ایسے مقامات جہاں خیال دقیق ہو یا الفاظ مشکل ہوں یا کوئی بنیادی تصور بیان ہوا ہو۔ ان مقامات کی تشریح، توضیح اور تفصیل۔
 اس میں یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ عام قاری کی مشکل کو سادہ اسلوب میں حل کیا جائے اور وہ مقامات جہاں اہل علم الجھ سکتے ہیں یا غور و فکر پر مجبور ہو سکتے ہیں، ان پر علمی انداز سے قلم اٹھایا جائے تاکہ اس خیال اور تصور کی عظمت جسے عام سطح تک نہیں لایا جاسکتا، مجروح نہ ہو۔
 ج:- تکنیکی اور فنی محاسن: یعنی شعر میں پائی جانے والی لفظی رعایتوں، معنوی مناسبتوں اور فنی باریکیوں کا تجزیہ۔
 ۳۔ فرہنگ میں کلیدی الفاظ اور اصطلاحات کو کھولا گیا ہے اور اس میں بھی اسی اصول پر عمل کیا گیا ہے جو حواشی کی شق ”ب“ میں بیان ہوا۔ ہر لفظ اور اصطلاح کے تمام معانی ایک ہی اندراج میں نہیں دیے گئے۔ ہر اندراج میں وہی معنی لکھے گئے ہیں جو اس خاص مقام پر اقبال کے پیش نظر تھے۔
 حتمی تدوین کے بعد کسی لفظ کے تمام معنوی پہلو یکجا حالت میں سامنے آجائیں گے۔

O

صفحات ذیل میں فرہنگ و حواشی کے چند نمونے قارئین کی نذر کیے جا رہے ہیں۔

ص کلیات - ۲۹۶

لا تتخلف الميعاد:

اشارہ ہے متعدد آیات قرآنی کی طرف مثلاً

ربنا انک جامع الناس لیوم لا ریب فیہ ط ان اللہ لا تتخلف الميعاد O

(آل عمران: ۹)

(اے ہمارے رب: تو جمع کرنے والا ہے لوگوں کو ایک دن جس میں کوئی شبہ

نہیں۔ بے شک اللہ اپنے وعدے کے خلاف نہیں کرتا)

حتی یاتی وعدہ اللہ ان اللہ لا تتخلف الميعاد

(الرعد: ۳۱)

(جب تک کہ پہنچے وعدہ اللہ کا، بے شک اللہ وعدہ خلافی نہیں کرتا)

ص کلیات - ۲۹۷

تنگ تابی:

(ستاروں کی) چمک کا ماند پڑ جانا

ص کلیات - ۲۹۸

دور گراں خوابی:

گہری نیند کا زمانہ، غفلت کا دور

ص کلیات - ۲۹۹

عروق مُردہ مشرق:

مشرق کی مردہ رگیں، مشرقی اقوام خصوصاً مسلمانوں کی خوابیدہ قوتیں۔

[عروق: 'عرق' کی جمع، رگیں + مردہ + مشرق]

ص کلیات - ۳۰۰

سینا:

ابن سینا

دیکھیے: 'بوعلی سینا'

ص کلیات - ۳۰۱

شکوہ ترکمانی:

ترکوں کا ساجاہ و جلال جس نے اسلام کا یہ مطالبہ پورا کیا کہ مسلمانوں کو طاقت اور حکومت

حاصل ہونی چاہیے۔

ص کلیات - ۲۹۷

ذہن ہندی:

- ۱۔ اہل ہند کا ذہن جو ادراک کی تیزی اور فکر کی بلندی میں تمام قوموں سے آگے تھا۔ خصوصاً مابعد الطبعی مباحث میں، نہ یونانی ان کی ہم سری کر سکتے ہیں، نہ چینی اور مصری۔
- ۲۔ ہندیوں کا سا ذہن جو حقائق تک پہنچ سکتا ہے۔

ص کلیات - ۲۹۷

نطقِ اعرابی:

عربوں کی سی فصاحت و بلاغت جو اسلام کی تبلیغ کے لیے درکار ہے۔

ص کلیات - ۲۹۷

شکوہ ترکمانی، ذہن ہندی، نطقِ اعرابی

- ۱۔ ملتِ اسلامیہ حالتِ عروج و کمال میں صفاتِ باری تعالیٰ کی مظہر ہے۔ اللہ کی صفات سے گانہ مراتب رکھتی ہیں۔ ایک جہت سے یہ مراتب ارادہ، علم اور کلام ہیں اور دوسری جہت سے جلال، جمال اور حق..... 'شکوہ ترکمانی' ارادے اور جلال کا، 'ذہن ہندی' علم اور حق کا اور 'نطقِ اعرابی' جمال اور کلام کا مظہر ہے۔

- ۲۔ اسلام کا تقاضا ہے کہ اسے غالب کیا جائے، سمجھا جائے اور پھیلا یا جائے۔ غلبے کے لیے تاتاریوں اور سلجوقوں کا سا شکوہ، فہم کے لیے ہندیوں کا سا ذہن اور تبلیغ کے لیے عربوں کا سا نطق یعنی حسنِ اظہار اور قدرتِ کلام درکار ہے۔

- ۳۔ شکوہ، ذہن اور نطق — دین کی دنیاوی، حقیقی اور انسانی جہات کے مظاہر ہیں۔

ص کلیات - ۲۹۷

نوارا تلخ ترمی زن چو ذوقِ نغمہ کم یابی

دیکھیے:

نوارا تلخ ترمی زن چو ذوقِ نغمہ کم یابی

حدی را تیز ترمی خواں چو محمل را گراں بینی

(عرفی)

ص کلیات - ۲۹۷

تقدیرِ سیمابی:

پارے کی خاصیت، پارے کی فطرت

[تقدیر = شے کے مستقل حدود جن سے وہ تجاوز نہیں کر سکتی، ذاتی تعین + سیماب + ی = یا بے نسبت کا]

ص کلیات - ۲۹۸

وہ چشمِ پاک ہیں کیوں زینتِ برگستواں دیکھے
نظر آتی ہے جس کو مردِ غازی کی جگر تابی

۱۔ ”اقبال کہتے ہیں کہ بے شک مسلمانوں کے پاس لڑائی کا وہ ساز و سامان موجود نہیں جو اہل یورپ کے پاس ہے، لیکن ان میں جاں باز مجاہدوں کی کمی نہیں اور اس کی تازہ مثال وہ ترک غازی پیش کر چکے تھے جنہوں نے مصطفیٰ کمال کی سالاری میں یورپ کی بڑی بڑی طاقتوں کے سازشی پھندے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے۔ ان کے پاس کون سا ساز و سامان تھا؟ وہ اپنی ہمت سے اٹھے اور یونانیوں کو پے در پے شکستیں دے کر اناطولیہ سے نکال دیا۔ حالانکہ انگریز اور فرانسیسی یونانیوں کی پشت پر تھے۔ یونانیوں سے فارغ ہو کر ترک غازی قسطنطنیہ (موجودہ استنبول) کی طرف بڑھے تو انگریزوں اور فرانسیسیوں سے جنگ کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ ترک اس سے ہراساں نہ ہوئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ فرانس نے ترکوں سے الگ صلح کر لی۔ انگریزوں کے وزیراعظم لارڈ جارج نے جنگ کی ٹھانی، کسی نے بھی اس کا ساتھ نہ دیا۔ اس کی وزارت ٹوٹ گئی۔ نئی وزارت نے ترکوں سے صلح کی گفتگو شروع کر دی۔ لوزان میں عہد نامہ مکمل ہو گیا اور ترکوں کو آزادی مل گئی۔ اس مثال سے روزِ روشن کی طرح آشکارا ہے کہ ہمت، دلیری اور جاں فشانی موجود ہو تو بڑے ساز و سامان کے بغیر بھی فتح و نصرت پاؤں چومنے لگتی ہے۔“ [غلام رسول مہر، مطالبِ بانگِ درا، ص ۳۲۵]

۲۔ اس شعر میں چند لفظی رعایتوں کے ذریعے سے حسن معنی میں اضافہ کیا گیا ہے:

۱۔ ’پاک‘ کم از کم پانچ معنی میں استعمال ہوا ہے: سادہ، اسلحے سے بے نیاز، لطیف، روشن، پاکیزہ۔
۱:۱۔ ’پاک‘ بمعنی ’سادہ‘ اور ’زینت‘ باہم متضاد ہیں۔

۱:۲۔ ’پاک‘ بمعنی ’اسلحے سے بے نیاز‘ اور ’برگستواں‘ بھی ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

۱:۳۔ ’پاک‘ بمعنی ’غیر مادی و لطیف‘ اور ’زینتِ برگستواں‘ میں تضاد کی نسبت ہے۔

۱:۴۔ ’پاک‘ بمعنی ’لطیف‘ کا وجود باطنی ہے جب کہ ’زینتِ برگستواں‘ ظاہر ہے۔ یہ ان کے تضاد کا ایک اور رخ ہے۔ نیز اس معنی میں ’پاک‘، ’جگر تابی‘ سے معنوی مناسبت رکھتا ہے کیوں کہ ’جگر تابی‘ بھی ایک باطنی عمل یا وصف ہے۔

۱:۵۔ ’پاک‘ بمعنی ’روشن‘ اور ’جگر تابی‘ یعنی ’جگر کو روشن کرنا‘ یا ’دل کا منور ہونا‘ میں جو مناسبت ہے وہ واضح ہے۔

۱:۶۔ ’پاک‘ بمعنی ’پاکیزہ‘، ’مردِ غازی‘ اور ’جگر تابی‘ میں پاکیزگی مشترک ہے۔

اقبالیات ۳: ۴۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

۱: ۷۔ 'پاک' اور 'جگرتابی' میں ایک مناسبت یہ بھی ہے کہ 'جگرتابی' بھی پاکی کا عمل یا ثمر ہے۔
۲۔ 'زینتِ برگستواں' اور 'مردِ غازی' کی جگرتابی میں دہرا تقابل ہے۔ ایک وصف کا، جس کے ذریعے سے یہ دکھایا گیا ہے کہ حقیقی بہادری اور ہتھیار سجالینے میں بڑا فرق ہے، اور دوسرا موصوف کا، جو یہ بتاتا ہے کہ آدمی چاہے خالی ہاتھ ہی کیوں نہ ہو، آراستہ پیراستہ گھوڑے سے بہر حال افضل ہے۔

ص کلیات۔ ۲۹۸

چشمِ پاک بین:

وہ آنکھ جس کی نظر کثافت کی بجائے لطافت پر ہو، ظاہر سے دھوکا کھائے بغیر باطن کو دیکھنے والی آنکھ، حقیقت پر نگاہ رکھنے والی آنکھ۔

ص کلیات۔ ۲۹۸

زینتِ برگستواں:

۱۔ پاکھر کی سجاوٹ، لڑائی کے گھوڑے کے جامے کی سج دھج۔

۲۔ جنگی ساز و سامان کی چکاچوند۔

[زینت = آرائش + برگستواں = گھوڑے کا ساز، پاکھا]

ص کلیات۔ ۲۹۸

جگرتابی:

جگر گرم رکھنا یعنی بہادری، فطری شجاعت، سخت محنت جو کسی بڑے جذبے سے کی جائے۔

ص کلیات۔ ۲۹۸

ضمیرِ لالہ:

مراد مسلمان کا دل

نیز دیکھیے: 'لالہ صحرائی'

ص کلیات۔ ۲۹۸

چمن:

مراد ملتِ اسلامیہ، عالمِ اسلام

ص کلیات۔ ۲۹۸

سرشک چشمِ مسلم:

مسلمان کی آنکھ کا آنسو

اقبالیات ۳: ۲۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

ص کلیات - ۲۹۸

نیساں:

یعنی ابر نیساں جس سے برسنے والی کچھ بوندیں سپی میں پہنچ کر موتی بن جاتی ہیں، ابر بہار

ص کلیات - ۲۹۸

خلیل اللہؑ کے دریا:

مراد امت محمدیہ جو ملتِ ابراہیمی ہے۔

ص کلیات - ۲۹۸

شاخِ ہاشمی:

رسولِ ہاشمی ﷺ کی لگائی ہوئی ٹہنی یعنی امتِ مسلمہ، ہاشم، آپ ﷺ کے پردادا تھے۔

ص کلیات - ۲۹۸

برگ و بر:

برگ و بار، پتے اور پھل، سرسبزی اور شہرداری

ص کلیات - ۲۹۸

رہو آں ترکِ شیرازی دلِ تبریز و کابل را

(وہ شیرازی ترکِ تبریز اور کابل کا دل اچک لے گیا)

یہ مصرع حافظ شیرازی کے مشہور شعر کی یاد دلاتا ہے:

اگر آں ترکِ شیرازی بدست آرد دلِ مارا

بخالِ ہندوش بخشم سمرقند و بخارا را

ص کلیات - ۲۹۸

ترکِ شیرازی:

مراد جدید ترکی کا بانی مصطفیٰ کمال پاشا

ص کلیات - ۲۹۸

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا.....:

اشارہ ہے خلافتِ عثمانیہ کے خاتمے کی طرف

ص کلیات - ۲۹۸

جہاں بانی سے ہے دشوار تر کارِ جہاں بنی

جگرِ خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا

اس شعر میں کئی نکلتے اور رعایتیں ہیں:

- ۱۔ 'جہاں بنی'، 'جہاں بانی' سے مشکل یعنی افضل ہے کیوں کہ:
- ۱۔ 'جہاں بانی' کا تعلق صورت سے ہے اور 'جہاں بنی' کا معنی سے۔
- ب۔ 'جہاں بانی' کا 'جہاں' تاریخی ہے اور 'جہاں بنی' کا تقدیری۔
- ج۔ 'جہاں بانی' میں ارادہ، عقل پر اور عمل، علم پر غالب ہے جب کہ 'جہاں بنی' میں صورتِ حال اس کے برعکس ہے اور مراتب کے حقیقی توازن کے مطابق۔
- د۔ 'جہاں بانی' کا اصول قوت ہے اور 'جہاں بنی' کا معرفت۔
- ہ۔ 'جہاں بانی' دنیا میں رہے بغیر ناممکن ہے جبکہ 'جہاں بنی' دنیا سے اوپر اٹھے بغیر محال ہے۔
- ۲۔ دونوں کا موضوع ایک ہے اور ان کی آواز بھی ملتی جلتی ہے۔ فرق یہ ہے کہ 'بانی' میں الف نے زور، تحکم اور بلندی پیدا کر کے آواز کا رخ باہر کی طرف کر دیا ہے جبکہ 'بنی' میں 'ئی' کی وجہ سے گداز، گونج اور گہرائی پیدا ہو گئی ہے اور آواز سینے کی طرف پلٹتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔
- ۳۔ 'جہاں بانی' کے لیے 'جگر' چاہیے اور 'جہاں بنی' کے لیے 'چشم دل'۔ چشم دل کو بینا کرنے کے لیے جگر خوں کرنا پڑتا ہے یعنی 'جہاں بنی' کی خاطر 'جہاں بانی' کے جھگڑوں سے دور رہنا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ صلاحیت رکھنے کے باوجود 'جہاں بانی' کی طرف ملتفت نہ ہونا خود 'جہاں بانی' سے زیادہ دشوار ہے۔

ص کلیات۔ ۲۹۸

جہاں بانی:

دنیا پر حکمرانی کرنا، دنیا کا نظام چلانا

ص کلیات۔ ۲۹۸

جہاں بنی:

مطالعہ کائنات، نظامِ عالم کی حقیقت جاننے کی کوشش

ص کلیات۔ ۲۹۹

بلبل:

یعنی خود اقبال جو اپنی قوم کو نغمہ امید سنا رہے ہیں۔ اقبال نے اپنے آپ کو ایک تو شاعر ہونے کی وجہ سے بلبل سے تشبیہ دی ہے اور دوسرا سبب یہ ہے کہ بلبل اس عاشق کی علامت ہے جس کا محبوب اس کی آنکھ سے اوجھل نہ ہو اور جس کے اندر امید، یاس پر اور بقائے ذات کا داعیہ، فناے ذات کی خواہش پر غالب ہو۔

اقبالیات ۳: ۴۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

ص کلیات - ۲۹۹

کبوتر:

مراد موجودہ مسلمان جس نے غلامی اور بزدلی کو شعار بنا رکھا ہے

ص کلیات - ۲۹۹

شاہیں:

آزادی، حوصلے اور بہادری کی علامت، مراد مسلمانوں کے اسلاف

ص کلیات - ۲۹۹

حدیثِ سوز و سازِ زندگی:

۱۔ زندگی کے دکھ سکھ اور عروج و زوال کی حکایت، زندگی جس حرارت و حرکت سے عبارت

ہے اس کا ماجرا، حقیقتِ حیات کا بیان

۲۔ سوز و ساز کا تعلق عشق سے ہے اسی لیے ان کا اظہار بلبل کی زبان سے کروایا جا رہا ہے

ص کلیات - ۲۹۹

خداے لم یزل:

خداے قدیم جسے زوال نہیں

ص کلیات - ۲۹۹

مکاں:

دنیا، کائنات، ظرفِ وجود

ص کلیات - ۲۹۹

مکیں:

اہلِ عالم، انسان

ص کلیات - ۲۹۹

آنی:

جس کا وجود بس پل بھر کا ہو، وقتی، لمحاتی، وہ وجود جو زمانے کے تابع ہو

ص کلیات - ۲۹۹

ازل:

بیشکی باعتبارِ ماضی، زمانے کا مصدر جو خود زمانی نہیں ہے۔

اقبالیات ۳: ۴۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

ص کلیات - ۲۹۹

ابد:

بہشتگی باعتبارِ مستقبل، زمانے کا مرجع اور منتہا جو خود زمانی نہیں ہے

ص کلیات - ۲۹۹

حنّا بندِ عروسِ لالہ:

۱۔ گلِ لالہ کو جو گویا دلہن ہے، مہندی لگانے والا

۲۔ جس کے ذریعے اسلام کی محبوبیت اور جمال ظاہر ہو

۳۔ اسلام کے شجر کو اپنے لہو سے سینچنے والا

۴۔ انسانیت کے فطری امکانات کی تکمیل کرنے والا

[حنّا بند = مہندی لگانے والا، آراستہ کرنے والا + عروس = دلہن + لالہ = علامت ہے اسلام کی جمالی

جہت اور انسان کی فطرتِ اصلی کی]

ص کلیات - ۳۰۰

فطرت:

وجودِ انسانی کے دو اصول ہیں: خلق اور امر

یہاں 'فطرت' وجود کی وہ اصل ہے جو امر سے متعلق ہے۔

ص کلیات - ۳۰۰

امیں:

حائل، امانت دار۔

ص کلیات - ۳۰۰

ممکناتِ زندگانی:

زندگی کے پوشیدہ امکانات، منتہاے حیات، عروج اور پھیلاؤ کی وہ تمام ممکنہ صلاحیتیں جو

زندگی کو ودیعت کی گئی ہیں

ص کلیات - ۳۰۰

جوہرِ مضمر:

۱۔ پوشیدہ جوہر، چھپی ہوئی صلاحیتیں، مخفی امکانات

۲۔ کسی چیز کی اصل جس پر اسے پیدا کیا گیا، اور غایت جس کے لیے پیدا کیا گیا۔

ص کلیات۔ ۳۰۰

امتحان:

پرکھ، کسوٹی

ص کلیات۔ ۳۰۰

عالم جاوید:

ہمیشہ رہنے والی دنیا، عالمِ آخرت

ص کلیات۔ ۳۰۰

ارمغاں:

تحفہ، ہدیہ

ص کلیات۔ ۳۰۰

صدافت:

۱۔ سچائی جس سے نفاق کا ازالہ ہوتا ہے۔ دنیا کی محبت سے نجات ملتی ہے، ماسوی اللہ کا

خوف دل سے غائب ہو جاتا ہے اور نفس پر قابو میسر آتا ہے

۲۔ حق کا ظہور انسانی طبیعت میں

ص کلیات۔ ۳۰۰

عدالت:

عدل و انصاف جو جانب داری، تعصب اور ظلم کی ضد ہے اور جس سے اپنے نفس اور تمام

معاملات کو احکامِ الہیہ کے تابع رکھنے کی وہ قوت میسر آتی ہے جو اگر نہ ہو تو انسانیت اور

کائنات کا نظام ناہموار ہو جائے۔ دنیا میں انسانی وجود کے جواز اور اس کے کردار کی تشکیل

کے جو عناصر لازماً درکار ہیں، عدل ان میں سے ایک ہے

۲۔ حق کا ظہور انسانی ارادے میں

ص کلیات۔ ۳۰۰

شجاعت:

۱۔ بہادری جو حق سے انحراف کا راستہ طاقت سے بند کرتی ہے اور زندگی کو مقصد کے تابع

رکھنے کے لیے کسی سطحی اور وقتی سود و زیاں کی پروا نہیں کرتی

۲۔ روحِ جہاد

۳۔ حق کے لیے جاں نثاری کا جذبہ اور اس کا عملی اظہار

۴۔ اعلائے کلمۃ الحق کے لیے سب سے زیادہ درکار وصف

ص کلیات۔ ۳۰۰

دنیا کی امامت:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے امتِ محمدیہ ﷺ کو دنیا کی امامت عطا کی ہے، یہ مضمون قرآن میں جگہ جگہ بیان ہوا ہے، مثلاً:

”مکتّم خیر امّة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنہون عن المنکر وتؤمنون باللہ ط.....“ (آل عمران: ۱۱۰)

([اے امتِ محمدیہ ﷺ] تم بہترین امت ہو جو لوگوں کی ہدایت و اصلاح کے لیے پیدا کی گئی ہے، تم نیکی کا حکم کرتے ہو اور برائی سے روکتے ہو اور ایمان لاتے ہو اللہ پر)

اقبال نے اس امامت کے جو تین اوصاف بتائے ہیں، وہ بھی اسی آیت سے مستفاد ہیں۔
’عدالت‘، ایمان باللہ کے لیے، ’صداقت‘ امر بالمعروف کے لیے اور ’شجاعت‘ نہی عن المنکر کے لیے ضروری ہے۔

۲۔ یہ امامت وہ ہے جو دنیا میں ترقی و خوشحالی اور آخرت میں نجات کی واحد ضامن ہے۔

ص کلیات۔ ۳۰۰

مقصودِ فطرت:

۱۔ تخلیق کا مقصد

۲۔ فطرتِ سلیم کا تقاضا

ص کلیات۔ ۳۰۰

میانِ شاخساراں:

۱۔ شاخساروں کے بیچ، درختوں کے جھنڈ میں، ہرے بھرے باغ میں

۲۔ نسل پرستی اور علاقائیت کی جھوٹی جنت میں

۳۔ دنیا کی چمک دمک اور عیش و آرام میں

ص کلیات۔ ۳۰۰

شاہینِ قہستانی:

۱۔ قہستان کا شاہین، قہستان، خراساں کا ایک علاقہ ہے جہاں کے شاہین کسی زمانے میں مشہور تھے

۲۔ مسلمان جو ارضیت اور اس کے تمام مظاہر مثلاً نسلی امتیاز، علاقائیت، دنیا پرستی وغیرہ سے بلند ہے

ص کلیات - ۳۰۱

گماں آباد ہستی:

۱۔ دنیا جو گمان کا گھر ہے

۲۔ عالم موجودات جسے میر نے توہم کا کارخانہ، درد نے خیال کا چمن اور غالب نے حلقہ دامن خیال اور ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے کہا ہے۔

ص کلیات - ۳۰۱

یقین:

۱۔ ایمان

۲۔ حق کی معرفت سے پیدا ہونے والی مستقل کیفیت جو ذہن کے حوالے سے علم اور قلب کے حوالے سے عین یعنی مشاہدہ کہلاتی ہے

۳۔ معلوم جو حقیقی ہے، علم کا اس کے مطابق ہونا

۴۔ علم جس کی اساس وحی پر ہو۔

ص کلیات - ۳۰۱

قتدیل رہبانی:

۱۔ راہبوں کا چراغ، کسی زمانے میں عیسائیوں کے تارک الدنیا درویش جو آبادیوں سے دور جنگل بیابان میں سکونت رکھتے تھے، رات کے وقت اپنی کٹیا کے آگے ایک چراغ جلائے رکھتے تھے جس کی روشنی دیکھ کر بھولے بھٹکے، تھکے ماندے مسافر پہنچ جاتے تھے۔ وہاں خوراک اور آرام کا بندوبست ہوتا تھا۔ جو مسافر راستہ بھولے ہوئے ہوتے، ان کی رہنمائی بھی ہو جاتی تھی۔

۲۔ دنیا و آخرت میں رہنمائی کرنے والی روشنی جو ان لوگوں کے ہاتھ میں ہے جو دنیا کی محبت سے آزاد ہو کر اللہ کی طرف یکسو ہو چکے ہیں یعنی مسلمان۔

۳۔ نورِ ہدایت

[قتدیل = چراغ + رہبان = زاہد، پارسا، تارک الدنیا درویش۔ بعض لوگ اسے راہب کی جمع بتاتے ہیں۔ رہبان کو زُہر زبر کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کے ایک معنی تو وہی ہیں جو زُہبان کے ہیں اور دوسرے معنی راستے کی دیکھ بھال کرنے والے کے ہیں جس سے رہنما بھی مراد لیا جاسکتا ہے لہذا مسلمان کی نسبت سے زُہبان کہنا زیادہ مناسب ہے + ی = یا = نسبت، کا]

ص کلیات - ۳۰۱

استبداد:

ظلم و ستم، مطلق العنانی

ص کلیات - ۳۰۱

زورِ حیدرؑ، فقرِ بوذرؑ، صدقِ سلمانیؑ

۱۔ مثالی مسلمان تین اوصاف کا حامل ہوتا ہے: قوت جس سے کفر کا زور ٹوٹے اور غلبہٴ اسلام کی راہ ہموار ہو، فقر جو حب دنیا اور نفس پرستی سے محفوظ رکھتا ہے اور صدق جو معاشرے کی ہیئت اجتماعی کو مثبت بنیادوں پر برقرار رکھتا ہے اور انسان کے نظامِ تعلق کی تمام جہات کو باہم مربوط رکھتا ہے۔

۲۔ انسان جسم، نفس اور روح کا مجموعہ ہے۔ ’زور‘ جسم کا، ’فقر‘ نفس کا اور ’صدق‘ روح کا کمال ہے۔ یہ گویا لف و نشرِ مرتب ہوا۔

نیز دیکھیے: ’زورِ حیدرؑ‘، ’فقرِ بوذرؑ‘، ’صدقِ سلمانیؑ‘

ص کلیات - ۳۰۱

زورِ حیدرؑ:

۱۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طاقت جس نے کفر کی کمر توڑ کر رکھ دی اور اسلام کے غلبے کا وہ درازہ کھول دیا جس پر دستک دینا بھی دشوار تھا

۲۔ حیدر، شیر کو کہتے ہیں، یعنی شیرِ خدا کا زور جو ہر قوت پر غالب ہے۔

نیز دیکھیے: ’زورِ حیدرؑ‘

ص کلیات - ۳۰۱

فقرِ بوذرؑ:

حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کی درویشی جس نے یہ بتا دیا کہ جاہ و مال کی محبت سے چھٹکارا پانا کس قدر ضروری اور کس طرح ممکن ہے، اور فرمانِ رسول اللہ ﷺ کے مطابق دنیا میں مسافر کی طرح رہنے کی کیا شان ہوتی ہے

ص کلیات - ۳۰۱

صدقِ سلمانیؑ:

۱۔ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی سچائی اور راستی جو رسول اللہ ﷺ تک رسائی کا سبب اور حصولِ فضائل کا ذریعہ بنی

۲۔ ’صدق‘ کی درجہ بہ درجہ تعریفات:

۱۔ سچ، خبر مطابق واقعہ

ب۔ ظاہر و باطن، حال و قال، قول و فعل اور خلوت و جلوت میں کوئی فرق، کوئی تضاد نہ ہونا

اقبالیات ۳: ۴۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

ج۔ اعمال میں نقص، احوال میں کھوٹ اور عقیدے میں شک نہ ہونا

د۔ ہر نیکی محض اللہ کی خوشنودی کے لیے کرنا

ر۔ ظہورِ حق

نیز دیکھیے: ”صداقت“، ”صدقِ خلیل“

ص کلیات۔ ۳۰۱

احرارِ ملت:

ملت کے مردانِ آزاد یعنی ترک

ص کلیات۔ ۳۰۱

تجمل:

شان و شکوہ، آن بان

ص کلیات۔ ۳۰۱

ثباتِ زندگی ایمانِ محکم سے ہے دنیا میں

کہ المانی سے بھی پائندہ تر نکلا ہے تورانی

یعنی زندگی کی بقا کا دار و مدار فوجی قوت اور جنگی ساز و سامان کی بھرمار پر نہیں بلکہ پختہ ایمان

پر ہے۔ اسی لیے جرمن شکست کھا گئے اور ترکوں کو فتح نصیب ہوئی۔ جرمن اپنے لیے لڑے

لہذا اس قانونِ فنا و زوال کی زد میں آ گئے جو انسان کا مقدر ہے، ترک اللہ کے لیے لڑے

اور اس اصولِ بقا و کمال سے ہم آہنگ ہو گئے جو اللہ کا عظیم انعام ہے۔

ص کلیات۔ ۳۰۱

ثباتِ زندگی:

۱۔ زندگی کی بقا

۲۔ زندگی کا تاریخی انقلابات اور زمانی تغیرات سے متاثر نہ ہونا

۳۔ زندگی کی بنیادی اقدار کا ہر صورتِ حال میں برقرار رہنا

ص کلیات۔ ۳۰۱

ایمانِ محکم:

۱۔ مضبوط ایمان

۲۔ اللہ پر اٹل ایمان اور اس کے تمام تقاضوں پر عمل

۳۔ پختہ ایمان اور پکا توکل، اللہ پر پورا اعتقاد اور اعتماد

اقبالیات ۳: ۴۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

۴۔ ’محکم‘ کی تعریف یہ ہے کہ مبہم نہیں ہوتا اور اس میں کسی بھی طرح کی تبدیلی اور تغیر محال ہے۔ ’ایمانِ محکم‘ وہ ہے جس میں لفظ اور معنی دونوں مستقل اور ناقابلِ تغیر ہوں اور اس کے مفہوم میں اختلاف جائز نہ ہو۔

ص کلیات۔ ۳۰۱

المانی:

المانیہ (جرمنی) کا باشندہ، جرمن

ص کلیات۔ ۳۰۱

تورانی:

ترک

ص کلیات۔ ۳۰۱

انگارہ خاکی:

مٹی کا پتلا

[انگارہ = ادھورا نقش، کوئی بھی ناتمام تخلیق + خاکی]

ص کلیات۔ ۳۰۱

یقین:

۱۔ ایمانِ محکم

۲۔ علم کا عین بن جانا، شنیدہ کا دیدہ ہو جانا

نیز دیکھیے: ’ایمانِ محکم‘، ’ذوقِ یقین‘

ص کلیات۔ ۳۰۱

بال و پر روح الامیں:

۱۔ حضرت جبریل علیہ السلام کے سے بال و پر

۲۔ دنیا سے خاک سے عالمِ پاک تک پرواز کرنے کی استعداد

۳۔ اللہ تک رسائی کی قوت، منتہائے کمال تک پہنچنے کی صلاحیت

۴۔ یہاں ’روح الامیں‘، ’انگارہ خاکی‘ کی ضد کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ ’انگارہ خاکی‘

استعارہ ہے نقص، پستی، جہل، فنا اور خدا سے دوری کا..... جب کہ ’روح الامیں‘ علامت

ہے کمال، عروج، علم، بقا اور قربِ الہی کی۔

ص کلیات - ۳۰۱

ذوقِ یقین:

۱۔ حقِ یقین: سن کر ماننا علمِ یقین ہے، دیکھ کر ماننا عینِ یقین ہے اور چھو کر، چکھ کر ماننا حقِ یقین ہے

۲۔ ایمان کے سانچے میں ڈھلی ہوئی طبیعت کا بنیادی حال

۳۔ ایمان کا طبعی اور فطری امر بن جانا

۴۔ 'حق' کا محسوس بن جانا

۵۔ اللہ نے مسلمانوں سے جو وعدے کیے ہیں ان کو بدترین حالات میں بھی اٹل جاننا اور اس یقین کے نتیجے میں پیدا ہونے والے حال سے سرشار رہنا

۶۔ 'یقین' بمعنی 'تجربہ ثبوت' اور 'ایمان بالغیب' کی یکجائی سے پیدا ہونے والی نفس کی مستقل کیفیت

نیز دیکھیے: 'یقین'

ص کلیات - ۳۰۲

ولایت، بادشاہی، علمِ اشیا کی جہانگیری

یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتہ ایمان کی تفسیریں

۱۔ ایمان کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ ذاتِ الہیہ کا قرب، احکامِ الہیہ کی اطاعت اور افعالِ الہیہ کی معرفت نہ صرف یہ کہ خود حاصل کی جائے بلکہ ان کے حصول کا راستہ دوسروں کو بھی بتایا جائے۔ ولایت یہ بتاتی ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود، مقصود اور محبوب نہیں۔ 'بادشاہی' یہ دکھاتی ہے کہ اللہ کے سوا کوئی مالک و حاکم نہیں اور 'علمِ اشیا' سے یہ پتا چلتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی خالق و صانع نہیں۔

۲۔ قربِ خداوندی، دنیاوی غلبہ اور علمِ کائنات۔ ایمان کا تقاضا بھی ہے اور اس کا پھل بھی۔

۳۔ اللہ سے شدید تعلق اور دنیا پر علمی و عملی غلبہ۔ یہ ہے ایمان کا وہ نکتہ جس کی تفسیر صوفی کرتا ہے تو اللہ کی محبوبیت، بادشاہ کرتا ہے تو اللہ کی حاکمیت اور سائنس داں کرتا ہے تو اللہ کی فاعلیت اجاگر ہو جاتی ہے۔

ص کلیات - ۳۰۲

ولایت:

دوستی، اللہ کا عاشق و مخلص دوست ہونا، قربِ خداوندی، معرفتِ الہی جو رسول اللہ ﷺ کی کامل پیروی کی بدولت میسر آئے۔

ص کلیات-۳۰۲

علم اشیا:

کائنات کا علم جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے فعل تخلیق میں کار فرما حکمت کا سراغ ملتا ہے اور کائنات پر انسان کے غلبے کی راہ کھلتی ہے، سائنس۔

ص کلیات-۳۰۲

علم اشیا کی جہانگیری:

اشیا کا ایسا علم کہ دنیا کی کوئی شے اس سے باہر نہ ہو، علم اشیا جو پوری دنیا کو محیط ہو

ص کلیات-۳۰۲

براہیمی نظر:

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سی نظر جو:

- ۱۔ حقیقت تک رسائی رکھتی ہے اور جسے شیطان دھوکا نہیں دے سکتا۔
- ۲۔ حقائق توحید کے مشاہدے میں مشغول ہے اور کثرت کو بھی وحدت ہی کا ظہور سمجھتی ہے اور کسی بھی صورت حال میں اپنے رب کی حضوری سے خالی نہیں رہتی۔
- ۳۔ اللہ کی طرف یکسو ہے اور جس چیز کو بھی دیکھتی ہے، اللہ کی نشانی کے طور پر دیکھتی ہے۔
- ۴۔ ہر حال میں اللہ کی مرضی دیکھتی ہے۔
- ۵۔ شرک کی تمام صورتوں کو پہچانتی ہے خواہ وہ توحید ہی کے پردے میں کیوں نہ ہوں۔

ص کلیات-۳۰۲

تمیز بندہ و آقا:

غلام اور مالک، حاکم اور محکوم، امیر اور غریب کا امتیاز..... اور اس کی بنیاد پر بننے والا پورا نظام زندگی۔

ص کلیات-۳۰۲

فسادِ آدمیت:

آدمیت کا بگاڑ، انسانیت کی روح میں پیدا ہونے والی خرابی جس سے انسانیت کی تعریف بدل جائے۔

ص کلیات-۳۰۲

حذر:

خبردار، ڈرو، سنبھل جاؤ

اقبالیات ۳: ۴۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

ص کلیات-۳۰۲

چیرہ دستاں:

’چیرہ دست‘ کی جمع، اہل اقتدار، زور آور اور باختیار لوگ

ص کلیات-۳۰۲

فطرت:

۱۔ قدرتِ الہیہ جو موجودات کی حقیقت کی بھی خالق ہے
۲۔ قدرت جو کائنات کی خالق ہے اور اس کا نظام چلا رہی ہے

ص کلیات-۳۰۲

تعزیریں:

سزائیں

ص کلیات-۳۰۲

حقیقت:

وہ امر مشترک جس پر تمام موجودات قائم ہیں اور جو ان کے باہمی امتیازات سے متاثر نہیں ہوتا

ص کلیات-۳۰۲

چہ باید مرد را طبع بلندے، مشربِ نالے
دلِ گرمے، نگاہِ پاکِ بینے، جانِ بیتابے

(مرد خدا کو کیا چاہیے؟ بلند طبیعت، پاکیزہ مشرب
حرارت بھرا دل، پاک بین نظر، بے تاب روح!)

ص کلیات-۳۰۳

یہ خاکی:

یعنی ترک

ص کلیات-۳۰۳

عقابِ شان سے جھپٹے تھے جو، بے بال و پر نکلے
ستارے شام کے خونِ شفق میں ڈوب کر نکلے

”جرمن جن کے جھنڈوں کا نشان عقاب تھا، عقابِ شان سے اپنے دشمنوں پر حملہ آور ہوئے تھے لیکن لڑائی ختم ہوئی تو یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ بال و پر نہ جھپٹے تھے۔ دوسری طرف نگاہ ڈالو کہ سرزمینِ شام کے ستارے یعنی ترک، شفق کے لہو میں ڈوب کر پھرا بھر آئے۔ عقابِ شان کے ساتھ جھپٹنے والوں سے اشارہ جرموں

اقبالیات ۳: ۲۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

کی طرف ہے جن کی ابتدائی فتوحات نے (پہلی جنگِ یورپ) ساری دنیا پر کچپی طاری کر دی تھی، لیکن چار سال میں ان کی قوت زائل ہو گئی اور وہ ہتھیار ڈال دینے پر مجبور ہو گئے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ برطانیہ، فرانس اور امریکا نے جو صلح نامہ ان کے سامنے پیش کیا، اسے چپ چاپ قبول کر لیا۔ شام کے ستاروں سے مراد ترک ہیں اور لفظ شام، وقت اور سرزمین دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ ترکوں کے پاس ویسی قوت ہرگز نہ تھی جیسی جرمنوں کے پاس تھی۔ ان بے چاروں کا خون بڑی بے دردی سے بہایا گیا۔ انھوں نے بھی ہتھیار ڈالے لیکن اس شرط پر کہ ان کی آزادی بحال رہے گی۔ جب اتحادیوں نے ان آزادی کو مجروح کرنا چاہا تو ترک تلوار سنبھال کر کھڑے ہو گئے اور آزادی کو محفوظ کر چکنے کے بعد ہی اطمینان سے بیٹھے۔“

(مطالبِ بانگِ درا: ص ۳۳۱)

ص کلیات-۳۰۳

ہوئے مدفون دریا زیرِ دریا تیرنے والے
طمانچے موج کے کھاتے تھے جو، بن کر گھر نکلے

”جن کی آبدوزیں سمندر کے نیچے ہر جگہ دوڑتی پھرتی تھیں یعنی جرمن، وہ سمندر ہی میں دفن ہو گئے، یعنی اپنے بچاؤ کے لیے کچھ بھی نہ کر سکے۔ اس کے برعکس ترکوں کو دیکھو کہ وہ ہر جگہ لہروں کے طمانچے کھا رہے تھے اور بظاہر ان کی حالت بہت خستہ نظر آتی تھی، لیکن انھی مصیبتوں کے طوفانوں میں سختیاں سہتے سہتے وہ موتی بن گئے اور آج ان کی آب و تاب سے دنیا کی نگاہوں میں چکاچوند پیدا ہو رہی ہے۔ اس شعر میں بھی جرمنوں اور ترکوں ہی کا مقابلہ کیا ہے۔“

(مطالبِ بانگِ درا: ص ۳۳۱)

ص کلیات-۳۰۳

”غبارِ رہ گزر ہیں کیمیا پر ناز تھا جن کو
جبینین خاک پر رکھتے تھے جو اکسیر گر نکلے“

”جس قوم کو سائنس کے علوم میں کمال کا درجہ حاصل تھا (یعنی جرمن قوم)، وہ راستے کا غبار بن کر رہ گئی، لیکن جس قوم کی پیشانیاں خدائے پاک کے روبرو سجدہ ریز ہوتی تھیں (یعنی ترک قوم)، وہ اکسیر بنانے والی ثابت ہوئی۔“

(مطالبِ بانگِ درا: ص ۳۳۱)

ص کلیات-۳۰۳

کیمیا:

۱۔ کیمسٹری، مراد سائنسی علوم

۲۔ مادے میں تصرف کر کے اس کی صورت یا خاصیت یا ماہیت بدلنے کے لیے زمانہ قدیم میں پانچ علوم ایجاد کیے گئے تھے۔ کیمیا، لیمیا، سیمیا، ریمیا اور ہیمیا۔ کیمیا کا بنیادی تصور یہ تھا کہ دیگر موجودات کی طرح معدنیات میں بھی روح اور نفس کی ایک خاص

اقبالیات ۳: ۴۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلام اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

ترکیب اور امتزاج پایا جاتا ہے۔ یہ امتزاج ناقص ہو تو جوہر بھی ناقص رہ جاتا ہے، تاہم امتزاج کے اس نقص کو دور کر کے گھٹیا جوہر کو اعلیٰ جوہر بنایا جاسکتا ہے، مثلاً قلعی کو چاندی، تانبے کو سونا وغیرہ۔

۳۔ تمام مخفی علوم کی طرح کیمیا کی بھی دو جہتیں ہیں، ایک مادی اور دوسری روحانی۔ البتہ اصول دونوں کا ایک ہے: قلب ماہیت یا انقلابِ تشخص۔ روحانیت میں کیمیا کا کردار یہ ہے کہ روح اور نفس کو ان کے اصلی امتزاج اور توازن کی طرف لوٹا کر انسان کی ارضیت کو زائل کر کے اس کو سماوی بنایا جائے تاکہ وہ وجود کے روحانی مرکز میں دوبارہ قیام پکڑ لے۔

۴۔ اکسیر، سونا بنانے کی چٹکی

نیز دیکھیے: ”کیمیا کیا ہے“

ص کلیات ۳۰۳

اکسیر گر:

اکسیر بنانے والا

۲۔ جو ایسی دوا بنانا جانتا ہو جس سے مردہ بھی جی اٹھے

۳۔ چیزوں کی ماہیت بدل دینے والا، مثلاً مٹی کو سونا، شکست کو فتح اور غلامی کو آزادی بنا دینے والا۔

۴۔ اللہ کے احکام پر عمل کر کے ناقابلِ یقین کارنامے انجام دینے والا

۵۔ اللہ پر توکل کر کے اسباب کے پورے نظام کو الٹ پلٹ کر دینے والا

۶۔ اپنی حقیقت کا عرفان کر کے اس کی قوت سے کائنات کو مسخر کر لینے والا

۷۔ اللہ تعالیٰ کا ایسا قرب حاصل کر لینے والا جہاں تقدیر بندے کی مرضی کے تابع ہو جاتی ہے

ص کلیات ۳۰۳

ہمارا نرم رو قاصد پیامِ زندگی لایا

خبر دیتی تھیں جن کو بجلیاں، وہ بے خبر نکلے

۱۔ ایک طرف یونانی اور یورپی افواج تھیں جن کے پاس جنگوں میں خبر رسانی کا جدید ترین نظام موجود تھا اور دوسری طرف ترک تھے جو وائرلیس، ٹیلی گراف، ٹیلی فون وغیرہ سے محروم تھے مگر ان کے پاس زندگی کا وہ پیغام تھا جسے ان کے دشمن پکڑ ہی نہ سکے۔

۲۔ جرموں کے پاس باخبر رہنے کا سارا انتظام موجود تھا لیکن انھیں اپنے انجام کی اطلاع نہ ہوئی۔ ترکوں کے پاس کچھ نہیں تھا مگر وہ پیغامِ حیات تھا جو ان ذریعوں کا محتاج نہیں اور جسے وہی دل موصول کر سکتا ہے جو آزادی کے جذبے سے سرشار ہو۔

ص کلیات-۳۰۳

حرم:

۱۔ خانہ کعبہ

۲۔ اسلام

۳۔ عالم عرب

۴۔ حجاز

ص کلیات-۳۰۳

پیرِ حرم:

یعنی شریف مکہ، حسین جس نے اپنے اقتدار کے لیے انگریزوں سے ساز باز کر کے ترکوں کے سینے چھلنی کر دیے اور انھیں حجاز سے نکلنے پر مجبور کر دیا۔

ص کلیات-۳۰۳

کم نگاہی:

اندھا پن، کسی عمل کا انجام نہ سوچنا، عاقبت نااندیشی، خود غرضی

ص کلیات-۳۰۳

جوانانِ تناری:

تاتاری جوان یعنی ترک جاں باز

ص کلیات-۳۰۳

صاحبِ نظر:

نگاہ والا، فراست رکھنے والا، دوراندیش، عمل کرنے سے پہلے اس کے تمام ممکنہ نتائج پر نظر رکھنے والا۔

ص کلیات-۳۰۳

نورِ یانِ آسماں پر واز:

آسمان پر اڑنے والے فرشتے

ص کلیات-۳۰۳

زندہ تر:

۱۔ زیادہ زندہ

۲۔ تاریخ کی فغا کاری کا کامیابی سے مقابلہ کرنے والا

- ۳۔ زندگی کی عمومی اور معمولی سطح سے بلند ہو جانے والا
- ۴۔ زندگی کے ہر امتحان سے سرخرو ہو کر نکلنے والا
- ۵۔ زندگی کو کسی بڑے مقصد کے تحت رکھنے والا
- ۶۔ موت کے خوف سے آزاد اور زندگی کی حقیقت سے بہرہ ور

ص کلیات۔ ۳۰۳

پائندہ تر:

- ۱۔ زیادہ قائم اور استوار
- ۲۔ جس کے اصولِ حیات اٹل اور غیر متغیر ہوں
- ۳۔ جو تاریخ کے سفاک دھارے کے آگے کھڑا ہو کر بھی اپنی جگہ پر برقرار رہے
- ۴۔ جو زندگی کی اصل یعنی بقا سے ہم آہنگ ہو جائے
- ۵۔ جو وقتی زوال سے سمجھوتا نہ کرے اور کھویا ہوا عروج دوبارہ حاصل کر لے

ص کلیات۔ ۳۰۴

رازِ کن نکال:

آفرینش کا بھید، تخلیق کا مقصد، کائنات کی حقیقت

ص کلیات۔ ۳۰۵

خودی:

- ۱۔ انسان کا ذاتی تعین جو زمانی ہونے کے باوجود معدومیت سے محفوظ ہے اور متحرک ہونے کے باوجود اس کی حرکت کا رخ ہمیشہ کمال کی طرف رہتا ہے۔
- ۲۔ ذاتِ انسانی جس کا حدوث ذاتی ہے نہ کہ زمانی۔
- ۳۔ انسانی وجود کا اصول امتیاز جو بقا باللہ اور غیریت پر استوار ہے، فنا فی اللہ اور عینیت پر نہیں۔
- ۴۔ مسلمان کی انفرادی اور اجتماعی انا جو اللہ کے رنگ سے رنگین اور رسول اللہ ﷺ کی محبت و اطاعت کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے۔
- ۵۔ وہ امر جو وجود کی طرح بدیہی ہے اور انسان کے انفرادی اور نوعی تشخص کی تمام بنیادیں اسی پر کھڑی ہیں۔
- ۶۔ وجودِ مخلوق کی اصل اور غایت جو صرف انسان میں متحقق اور برسرِ عمل ہے۔
- ۷۔ انسان کا وجودی مرکز جس کی تشکیل ایمان بالغیب پر ہوئی ہے۔
- ۸۔ انسان کی حقیقت جامعہ جو بلند تر حقائق کا اثبات تو کرتی ہے مگر ان میں ضم نہیں ہوتی۔
- ۹۔ وہ امر ذاتی جس کی بنیاد پر آدمی مقاصدِ تخلیق کے حصول کی صلاحیت رکھتا ہے۔

۱۰۔ ذاتِ انسانی کا نقطہ کمال جس میں شعور، دینی حقائق سے اور ارادہ، دینی مقاصد سے ہم آہنگ ہے۔

۱۱۔ ’میں کون ہوں؟‘، ’میں کیا ہوں؟‘ اور ’میں کس لیے ہوں؟‘ کا حتمی جواب۔

۱۲۔ نفسِ انسانی جو تخلیق باخلاق اللہ کے مراحل طے کر چکا ہو۔

۱۳۔ انسان کی حقیقت یعنی اللہ کی بندگی اور کائنات پر حکمرانی۔

ص کلیات۔ ۳۰۴

خدا کا ترجمان:

۱۔ خلیفہ اللہ، جس کی مرضی خدا کی مرضی ہو، جس کا قول خدا کا قول ہو، جس کا فعل خدا کا فعل ہو، یعنی مسلمان جو دراصل قرآنِ ناطق ہے۔

۲۔ اپنی حقیقت کی معرفت رکھنے والا جو اللہ کے پیغام یعنی قرآن کا امین ہے اور اسے تمام انسانوں تک پہنچانے کی ذمہ داری اسی کے کاندھوں پر ہے۔

۳۔ مسلمان جس کے سوا کسی کو یہ کہنے کا حق نہیں کہ اللہ یہ کہتا ہے، اللہ یہ چاہتا ہے۔

۴۔ اللہ کی حاکمیت کا مظہر۔

ص کلیات۔ ۳۰۴

شرمندہ ساحل:

۱۔ ساحل کے آگے سرنگوں، کناروں میں گھرا ہوا

۲۔ جس نے اپنے آپ کو گھٹیا چیزوں تک محدود کر لیا ہو

۳۔ چھوٹی چھوٹی حد بندیوں میں محصور

۴۔ جو زمین کی گرفت سے نہ نکل سکے اور علاقے اور نسل ہی کو اپنی پہچان بنا لے

ص کلیات۔ ۳۰۴

غبارِ آلودہ رنگ و نسب:

رنگ اور نسل کی گرد سے اٹا ہوا

ص کلیات۔ ۳۰۴

مرغِ حرم:

۱۔ حرم کا پرندہ یعنی مسلمان

۲۔ قربِ الہی کی فضا میں پرواز کرنے والا پرندہ، جو زمین کی کشش سے آزاد ہے

اقبالیات ۳: ۴۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلام اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

ص کلیات - ۳۰۴

پرفٹشاں ہو جا:

اپنے پر جھاڑ لے

ص کلیات - ۳۰۴

سر زندگی:

زندگی کا بھید، بقا کا راز، زمانے کی گردش سے بچنے کا نسخہ

ص کلیات - ۳۰۴

مصاف زندگی:

زندگی کا میدان جنگ جہاں حق اور باطل ایک دوسرے کے مقابل صف آرا ہیں

ص کلیات - ۳۰۴

حریر و پر نیاں:

۱۔ ریشم

۲۔ نرم اور مہربان

[حریر = ریشم + و + پر نیاں = ریشم کی ایک قسم جس پر پھول بوٹے بنے ہوتے ہیں]

ص کلیات - ۳۰۴

جوئے نغمہ خواں:

گنگنائی ندی

ص کلیات - ۳۰۵

ترے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی

”معلوم کی انتہا نہ ہوگی تو علم بھی بے انتہا ہوگا اور محبوب‘ لامحدود ہوگا تو محبت کی بھی کوئی حد نہ ہوگی۔

چونکہ مسلمان کا ’معلوم و محبوب‘ اللہ ہے لہذا اس کا علم بھی غیر محدود ہے اور محبت بھی۔ اس کا علم اپنی ہر جہت

سے، خواہ دنیاوی ہو یا اخروی، نفسی ہو یا آفاقی، عقلی ہو یا حسی، طبعی ہو یا مابعد الطبعی، اللہ ہی کی کسی نہ کسی

پہچان پر تمام ہوتا ہے اور یہی حال اس کی محبت کا ہے کہ جس طرف بھی لپکتا ہے، اللہ تک پہنچ جاتا ہے۔

نیز دیکھیے: ”علم و محبت“

ص کلیات - ۳۰۵

علم و محبت:

۱۔ معرفت اور عشق

۲۔ علم کا تعلق اللہ کی صفات اور ان کے آثار یعنی کائنات سے ہے اور محبت کا ذات سے۔

- ۳۔ علم، صورتِ شے کا حصول ہے اور محبتِ حقیقتِ شے کا۔ صورت، حقیقت پر دلالت کرتی ہے اور حقیقت اپنی لامحدودیت کو برقرار رکھتے ہوئے اس دلالت کو قبول کرتی ہے۔ اس سطح پر پہنچ کر 'معلوم' اور 'محبوب' ایک ہو جاتے ہیں۔ کانٹ نے علم پر جو دروازہ بند کر دیا تھا، محبت اسے کھول دیتی ہے کیوں کہ محبت وجود کے ان احکام و احوال تک رسائی رکھتی ہے جن کے ادراک و اثبات کی شرائط علم بالجواس سے پوری نہیں ہوتیں۔
- ۴۔ حصول جو عقل کے اور وصول جو حواس کے نقص سے پاک ہے۔
- ۵۔ اصطلاح تصوف میں علم سے مراد حبِ عقلی ہے اور محبت سے حبِ عشقی۔
- ۶۔ علم، کمالِ حقیقی کا ظہور ہے عقل میں اور محبت، جمالِ حقیقی کا، قلب میں۔
- ۷۔ حقیقت کو اپنے اندر سمیٹ لینا، علم ہے اور حقیقت میں خود کھپ جانا، محبت۔

ص کلیات۔ ۳۰۵

سمازِ فطرت:

- ۱۔ فطرت کا ساز
- ۲۔ وجود کے امکانات
- ۳۔ کائنات، 'کن' کے تحت آنے والا تمام عالم
- ۴۔ قدرتِ الہیہ کے آثار، خواہ مخفی ہوں یا ظاہر
- ۵۔ اسرارِ تخلیق جن میں سے کچھ کا ظہور ہو گیا اور کچھ پوشیدہ ہیں
- ۶۔ دائرہٴ خلق سے تعلق رکھنے والے مراتبِ ہستی اور ان کے حقائق

ص کلیات۔ ۳۰۵

صیدِ زبونِ شہرِ یاری:

ملوکیہ کا بے دست و پا شکار، بادشاہت کا بے دام غلام
[صید = شکار + زبون = عاجز، حقیر، لاچار، گرا پڑا + شہرِ یاری = ملوکیہ]

ص کلیات۔ ۳۰۵

صناعی:

کارِ گیری، زیورات وغیرہ پرنگ جڑنے کا کام

ص کلیات۔ ۳۰۵

ریزہ کاری:

مہین کام، نازک اور باریک کام، چھوٹے چھوٹے ٹکوں کو مہارت اور دیدہ ریزی سے جوڑنا

اقبالیات ۳: ۴۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

ص کلیات - ۳۰۵

حکمت:

فلسفہ، سائنس اور ٹیکنالوجی

ص کلیات - ۳۰۵

ہوس:

غلبے کی ایسی خواہش جو کسی ضابطے کی پابند نہ ہو، ہوسِ اقتدار، استعمار، دوسروں کو اپنا غلام

بنانے کا داعیہ

ص کلیات - ۳۰۵

پنچہ خونیں:

۱۔ لہو میں لتھڑا ہوا پنچہ، خون آلود ہاتھ

۲۔ ظلم کا ہاتھ، دستِ قاتل

ص کلیات - ۳۰۵

تیغِ کارزاری:

لڑائی میں کام آنے والی تلوار، جنگ میں مصروف تلوار، جنگی ہتھیار

ص کلیات - ۳۰۵

تدبیر:

غور و فکر، منصوبہ سازی، کسی کام کا بہترین نتیجہ حاصل کرنے کے لیے دماغ لڑانا

ص کلیات - ۳۰۵

فسوں کاری:

جادوگری، جادو، ناممکن کو ممکن باور کروانا

ص کلیات - ۳۰۵

تمدن:

تہذیب و معاشرت جس کے اصول خود انسان کے بنائے ہوئے ہوں

ص کلیات - ۳۰۵

خاکی:

مٹی کا بنا ہوا یعنی آدمی

اقبالیات ۳: ۴۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

ص کلیات - ۳۰۵

فطرت:

اصل، سرشت، وہ بنیاد جس پر کسی چیز کو پیدا کیا جائے

ص کلیات - ۳۰۵

نوری:

۱۔ نور کا بنا ہوا، فرشتہ

۲۔ معصوم، گناہوں سے پاک

۳۔ جس کا خمیر خیر سے اٹھایا گیا ہو

ص کلیات - ۳۰۵

ناری:

۱۔ آگ کا بنا ہوا، شیطان

۲۔ گناہ اور نافرمانی کا مجسمہ

۳۔ شر کا پتلا

ص کلیات - ۳۰۵

خروشِ آموزِ بلبل:

۱۔ بلبل کو نالہ و زاری سکھانے والا، بلبل کو عاشقانہ ترانے اور دردِ دل کا اظہارِ تعلیم کرنے

والا

۲۔ عمل کی تحریک پیدا کرنے والا

۳۔ محبت کو عام کرنے والا

ص کلیات - ۳۰۶

پھر اٹھی ایشیا کے دل سے چنگاری محبت کی

زمینِ جولاں گہِ اطلس قبایانِ تباری ہے

اس شعر میں چند لفظی محاسن کی نشان دہی ضروری ہے:

۱۔ 'ایشیا کے دل' سے مراد وسطِ ایشیا ہے جو ترکوں اور تاتاریوں کا اصلی وطن ہے۔ یہ علاقہ

محلِ وقوع کے اعتبار سے بھی ایشیا کا دل ہے اور اہمیت کے لحاظ سے بھی۔

۲۔ دل، بدن کو خون فراہم کرتا ہے اور وسطِ ایشیا، براعظمِ ایشیا کو۔ خون کے جتنے بھی مثبت

معنی ہو سکتے ہیں، وہ سب کے سب ترکوں میں مجسم ہو گئے ہیں۔ زندگی، حرارت، حرکت،

جوش، بہادری حتیٰ کہ رنگت بھی۔

۳۔ ’اطلس قبایانِ تناری‘ کو ’محبت کی چنگاری‘ کہنا تشبیہ کا کمال ہے اور یہی اس شعر کی جان ہے۔ ترکوں کی دین کے ساتھ جذباتی وابستگی، شجاعت، سرفروشی، گرم جوشی، حریت پسندی، غیرت وغیرہ کا بیان شاید اس سے بڑھ کر نہیں ہو سکتا۔

۴۔ ’محبت کی چنگاری‘ میں ترکوں کا جلال و جمال یکجان ہو گیا ہے اور محبت کے پھیلاؤ کے لیے معرکہ آرائی کی تصویر کھینچ گئی ہے۔

۵۔ ’اطلس قبا‘ اور ’چنگاری‘ میں سرنی اور چمک مشترک ہونے کی وجہ سے ظاہری مشابہت بھی ہے۔
۶۔ ’چنگاری‘ سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اپنے مقصود کے حصول کے لیے ان کی جدوجہد سر دست ابتدائی مراحل میں ہے۔

ص کلیات۔ ۳۰۶

بیا پیدا خریدار ست جان ناتوانے را
پس از مدت گزار افتاد برما کاروانے را
(آ جا کہ جان ناتواں کا خریدار پیدا ہو گیا ہے
بڑی مدت کے بعد قافلے کا ہماری طرف گزر ہوا ہے)
دوسرا مصرع ایک لفظ کے فرق کے ساتھ نظیری نیشاپوری کا ہے۔ پورا شعر یوں ہے:

بہر جاے کہ می گیرند اخلاص و وفا خوب است
پس از عمرے گزار افتا برما کاروانے را

ص کلیات۔ ۳۰۶

بیا ساقی نوائے مرغ زار از شاخسار آمد
بہار آمد نگار آمد، نگار آمد قرار آمد
(ساقی آ جا کہ پیڑوں کے جھنڈ سے عشق کے مارے پرندے کا نغمہ بلند ہو رہا ہے۔ بہار
آ گئی، محبوب آ گیا، محبوب آ گیا دل کو چین آ گیا)

ص کلیات۔ ۳۰۶

کشید ابر بہاری خیمہ اندر وادی و صحرا
صدائے آبشاراں از فراز کوہسار آمد
(بہار کے بادل نے وادی و صحرا میں خیمہ سا تان رکھا ہے
پہاڑوں کی بلندی سے آبشاروں کا شور سنائی دے رہا ہے)

ص کلیات - ۳۰۶

سرتِ گردم تو ہم قانونِ پیشیں سازِ دہ ساقی
کہ خیلِ نغمہ پردازاں قطار اندر قطار آمد
(ساقی! میں تیرے قربان جاؤں، تو بھی وہی پرانا ساز چھیڑ دے
کہ گانے والوں کی پوری فوج قطار در قطار چلی آ رہی ہے)

ص کلیات - ۳۰۶

کنار از زاہداں برگیر و بے باکانہ ساغر کش
پس از مدت ازیں شاخِ کہنِ بانگِ ہزار آمد
(روکھے پھیکے زاہدوں سے کنارہ کر لے اور دھڑلے سے ساغر اٹھا
ایک مدت کے بعد اس پرانی شاخ پر سے بلبل کی چہکار کان میں پڑی ہے)

ص کلیات - ۳۰۶

بہ مشتاقاں حدیثِ خواجہٗ بدر و حنین آور
تصرف ہاے پنہانش پچشم آشکار آمد
(جن کے دل رسول اللہ ﷺ کی قدم بوسی کے لیے تڑپ رہے ہیں، انہیں بدر و حنین کے
آقا کی کوئی بات سنا، آپ ﷺ کے پوشیدہ تصرفات میری آنکھوں پر آشکارا ہیں)

ص کلیات - ۳۰۷

دگر شاخِ خلیل از خونِ مانم ناک می گردد
ببازارِ محبت نقدِ کامل عیار آمد
(سیدنا ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کی لگائی ہوئی ٹہنی ہمارے لہو سے سیراب ہو رہی ہے،
محبت کے بازار میں ہماری جنس کھری نکلی اور سونا سچا۔)

ص کلیات - ۳۰۷

سرِ خاکِ شہیدے برگِ ہاے لالہ می پاشم
کہ خوشِ بانہالِ ملتِ ماسازگار آمد
(میں اس شہید کی تربت پر گلِ لالہ کی پیتیاں بکھیر رہا ہوں
جس کا خون ہماری ملت کے پودے کو راس آ گیا)

ص کلیات - ۳۰۷

بیاتاگل بیفشانیم وے در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشگافیم و طرح دیگر اندازیم

اقبالیات ۳: ۴۶ — جولائی ۲۰۰۵ء

احمد جاوید — کلامِ اقبال (اردو) فرہنگ و حواشی

(آ کہ سارے میں پھول برسائیں اور شراب پیالے میں انڈیلیں
آسمان کی چھت میں شگاف ڈال دیں اور ایک نئی بنیاد رکھ دیں)
یہ شعر خواجہ حافظ شیرازی کا ہے مگر دیوانِ حافظ کے مستند نسخوں میں اس طرح نقل ہوا ہے:
بیاتا گل برا فشائیم و مے در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشکافیم و طرحے نو در اندازیم
دیکھیے: دیوانِ حافظ، غزلیات، بہ تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، شرکت سہامی
انتشارات خوارزمی، تہران، باب دوم ۱۳۶۲ھ-ش، ص ۷۵۰۔

☆☆☆

